

116325

Wojciech J. Burszta

HORIZON

Asteriks w Disneylandzie

Zapiski antropologiczne



Wydawnictwo Poznańskie • Poznań 2001

BIBL. UAM

2001

© Copyright by Wojciech J. Burszta 2001

© Copyright by Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o. Poznań 2001

Projekt okładki: Krzysztof Kubaczewski

Redaktor: Magdalena Owczarzak

Redaktor techniczny: Jacek Grześkowiak



13534061

ISBN 83-7177-068-5

Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o.

61-701 Poznań, ul. Fredry 8

Dział handlowy tel. (+61) 852-38-44, fax (+61) 852-66-05

Druk i oprawa:

Zakład Poligraficzny Abedik

Bibl. UAM

2001 EO 3

Spis treści

Kilka uwag wstępnych	9
Tako rzecze antropolog [na koniec wieku]	11
Starość w kulturze. <i>Waiting time</i>	21
Walka postu z karnawałem	29
Jak się kłania klasyka	36
Polskie scenariusze mityczne	49
Wspólnoty wyobraźni	56
Autentyzm zapożyczeń	72
Paradoks różnicy	79
Asymilacja <i>redidivus?</i>	87
Lojalność i demokracja	94
Patriotyzm jako postawa niemodna	100
Kłopoty z tożsamością.	106
Kto jest najpiękniejszy na świecie?	112
Asteriks w Disneylandzie	119
Świat utracony	125
Z Taplar na Brooklyn i z powrotem	132
Teraz i gdzie indziej.	138
Oszoom w wypasionej bryczce.	144
Językowe umieranie świata	151
Smutny urok intelektualizmu	159
Potęga fasady?	165
Ogródkowa historia kapitalizmu polskiego	171
Wólka, kozy i „kocanka”	176
„Hustler” w Polsce albo paradoks	182
Tabu stare i nowe	187
Podhale realne i mityczne	192
Chuligan w ogrodzie historii	198
2 x Polska w Kisielu	203

Prace z serii: "Eksperymentalna nauka"

Redaktor Naczelny: Andrzej Piekarczyk
Redaktor Wiceprezesa: Jerzy Chmielowski

5	...	Klasa waga wstępna
11	...	Tęcza waga wstępna (na dwa wiatki)
21	...	Stare w waga wstępna (na dwa wiatki)
25	...	Waga waga z kawałkami
30	...	Jak na kawałki
40	...	Podoba kawałki waga
50	...	Waga w waga
55	...	Adaptacja w waga
70	...	Podoba kawałki
75	...	Adaptacja w waga
80	...	Adaptacja w waga
90	...	Adaptacja w waga
100	...	Adaptacja w waga
105	...	Adaptacja w waga
110	...	Adaptacja w waga
115	...	Adaptacja w waga
120	...	Adaptacja w waga
125	...	Adaptacja w waga
130	...	Adaptacja w waga
135	...	Adaptacja w waga
140	...	Adaptacja w waga
145	...	Adaptacja w waga
150	...	Adaptacja w waga
155	...	Adaptacja w waga
160	...	Adaptacja w waga
165	...	Adaptacja w waga
170	...	Adaptacja w waga
175	...	Adaptacja w waga
180	...	Adaptacja w waga
185	...	Adaptacja w waga
190	...	Adaptacja w waga
195	...	Adaptacja w waga
200	...	Adaptacja w waga



Kilka uwag wstępnych

Ważną częścią naszego programu w Stanach Zjednoczonych jesienią 1995 roku był konkurs na wypracowanie podtytułu do książki Zdzisława Janczowskiej, napisanej o Janinie i uzasadniamy się w Nowym Jorku i Nowym Dzienniku, Polish Daily News, w którym w artykule „Ważne książki” wymieniłem „Kilka uwag wstępnych” Janczowskiej jako „jedną z najlepszych” w literaturze polskiej. To jest trochę niefortunne, ponieważ nie ma to do niej nic wspólnego z tym, co jest to moja książka. Jest to tylko jedna z wielu książek, które są w niej wymienione. W tym momencie w literaturze polskiej jest wiele takich książek, które są w niej wymienione. Nie ma to do niej nic wspólnego z tym, co jest to moja książka. Jest to tylko jedna z wielu książek, które są w niej wymienione.

Z tego lat czasu przeżyłem wiele takich wydarzeń. Wiele z nich było dla mnie bardzo ważne. Wiele z nich było dla mnie bardzo ważne. Wiele z nich było dla mnie bardzo ważne. Wiele z nich było dla mnie bardzo ważne.

Pamięci moich Rodziców, którzy nauczyli mnie ciekawości świata

Kilka uwag wstępnych

W trakcie mojego pierwszego pobytu w Stanach Zjednoczonych, jesienią 1993 roku, dzięki nieocenionemu pośrednictwu Anny Zeidler-Janiszewskiej, nawiązałem kontakt z ukazującym się w Nowym Jorku „Nowym Dziennikiem. Polish Daily News”, w którym w każdy czwartek ukazuje się tygodnik społeczno-kulturalny „Przegląd Polski”. Był to początek owocnej, trwającej po dziś dzień, współpracy z tym pismem. Od tego czasu pisuję za ocean, z różną częstotliwością, teksty na rozmaite tematy, w których staram się wykorzystywać swoją antropologiczną kompetencję, ale w taki sposób, aby czytelnik nie dostawał mdłości. Bardzo to trudne zadanie, raz udaje się to lepiej, raz gorzej.

Z biegiem lat coraz częściej zdarza mi się wypowiadać właśnie w takiej mniej sformalizowanej formie, na kilku, maksymalnie dziesięciu stronach. Nie zawsze teksty tego rodzaju publikuję, często jest tak, iż pozostają w jednym egzemplarzu, składając się na coraz obszerniejsze archiwum „antropologicznych zapisków”. Niekiedy stanowią one pretekst i punkt wyjścia prac poważniejszych, zaopatrzonych w przypisy i publikowanych jako „artykuły naukowe” albo rozdziały książek. Ale do takich celów nadają się tylko niektóre teksty. Inne mają charakter bardziej osobisty, subiek-

tywne, są relacją z dopiero co przeżytych doświadczeń, zapisem obserwacji, lektur, wynikają ze zderzenia różnych stylów życia itp.

Ośmielam się poddać pod osąd czytelnika niewielką ich część. Zaproponowany zestaw ułożyłem w taki sposób, aby — po pierwsze — zapiski przechodziły w miarę harmonijnie od rozważań ogólnych i nieco dłuższych, gdzie antropologiczne piętno jest najbardziej czytelne, ku tekstom pisany w pierwszej osobie, w których z kolei, jak mi się wydaje, lepiej przekazać można „antropologiczny nastrój”. Nie jest chyba przypadkowe, że te drugie prawie wyłącznie dotyczą realiów polskich, niekiedy na tle porównawczym z obcym kontekstem kulturowym.

Czy jest coś, co pozwala traktować te różne formy narracji na jednej płaszczyźnie? Trudne pytanie. Z pewnością nie jest to żaden zwarty zbiór, ale jego wspólną cechą jest zasada „siedzenia okrakiem” na różnych tematach. Poszczególne teksty dotyczą spraw bardziej lub mniej poważnych i istotnych dla współczesności w taki sposób, aby umożliwić skonfrontowanie różnych punktów widzenia. Przypisy pojawiają się tylko w niektórych tekstach, tam, gdzie uznałem, że jest to niezbędne.

Wojciech J. Burszta

Tako rzecz antropolog [na koniec wieku]

Gadanie nie robota — powiada ludowe przysłowie. Co widać, gdy przyglądamy się obecnej debacie na temat końca wieku i tysiąclecia zarazem, rozlewającej się na łamach gazet, magazynów, książek i w mediach elektronicznych. Uczucie przesytu towarzyszy nam coraz częściej, a sąsiaduje z nim coraz mniejsza ciekawość: kto jeszcze zabierze głos, podsumuje, oceni, postraszy, postawi diagnozę na przyszłość? Gdzie się nie obejrzymy cyfra 2000 i wokół niej snute dywagacje. I nie widać nadziei, aby ów rok, zmierzający ku swej nieuchronnej symbolicznej zagładzie, miał nas uwolnić od wszechogarniającej świadomości, iż czas mamy niezwykły. Rzecz w tym, że kultura dzisiejsza żywi się z upodobaniem podobnymi „szczególnymi chwilami”, maksymalnie je eksploatując, wciągając kogo tylko się da do gry. A nazywa się ona: wykorzystać komercyjnie ów moment, zarobić na nim, utrzymywać jak najdłużej przekonanie, że magiczna data 2000 zdarza się tylko raz, a my-wybrani jesteśmy w uprzywilejowanej sytuacji w stosunku do już zmarłych i jeszcze nie narodzonych. I tak, wprawdzie logika jednoznacznie podpowiada, że cyfra 10 należy do pierwszej dziesiątki, kończy ją, a nie rozpoczyna drugiej (w roku 2000 żyjemy więc nadal w wieku XX), cóż to jednak za przeszkoda. Dla niektórych sylwestrowa noc A.D. 1999 była już obrzędem przejścia w wiek kolejny, a tym nie przekonany zaproponowano wyjście inne: 2000 to rok milenijny,

coś pomiędzy, strefa liminalna między starymi czasami a punktem docelowym — XXI stuleciem. Otwiera się tym samym wielkie pole do popisu, 365 dni milenijnych, czas zawieszenia, który zamknie się (po raz drugi?) dopiero 31 grudnia 2000 roku. Utwierdza nas w tym także postawa Kościoła katolickiego, ogłaszającego wszak obchody roku milenijnego jako swoisty hołd dla potęgi wiary, jej trwałości i uniwersalnego znaczenia.

Stawiam tezę, że całe to zamieszanie nie jest przypadkowe. Warto sobie najpierw odpowiedzieć na pytanie: jeśli możemy odnieść korzyść raz albo dwa razy, co wybierzemy? Dodajmy do tego owe 365 dni korzyści mniejszych, ale stałych, wynikających z usilnego perswadowania konsumentom, że oto obcują z czymś wyjątkowym. Każda nowo wydana płyta z datą 2000 wzbudza większe zainteresowanie, jeśli utrwalone będzie przekonanie, iż dany artysta przygotował ją — oczywiście — z uwagi na niepowtarzalność historycznego momentu. Pisma muzyczne natychmiast „szczegółność” podchwycą — ileż pola do popisu dla recenzentów, działań marketingowych i reklamy. Czy Kowalski albo Smith grają muzykę ubiegłego stulecia, czy jest ona znakiem nowego milenium, zapowiedzią trendów, które się w nim pojawią? Albo moda: można sobie wyobrazić kolekcje spod znaku „2001” lub „Nowego Milenium”.

Konwencja kulturowa, jaką jest rachuba czasu, którą się dzisiaj posługujemy, stanowi źródło kształtowania wyobrażeń o świecie wiążących się jakoby z przełomowymi datami kalendarza. W języku filmowym oznacza to, że najlepiej jest wówczas, gdy każde wydarzenie ma swój sequel. W przypadku roku 2000 jest wszakże tak, że on poprzedza oryginał, że przyciąga publikę niejako na jego konto.

A teraz Kościół. Tutaj mamy do czynienia z sytuacją inną, jako że rok 2000 to czas przypominania sacrum religijnego i okres przygotowywania wiernych do godnego wstąpienia w kolejne tysiąclecie (bo cóż znaczy cyfra 100 dla wiary, powiada się przecież, iż „młyny boże wolno mięłą”). Ale i w tym wypadku również tylko konwencja każe nam postrzegać wagę i charakter roku milenijnego. Przyjrzyjmy się bowiem, jak owa konwencja zastąpiła wcześniejsze. Początek ery chrześcijańskiej rodzi się z paradoksu, gdyż zaczęła się ona w zajętej wówczas głównie przez barbarzyńców zachodniej części Cesarstwa Rzymskiego, a nie na Wschodzie, gdzie imperium przetrwało jeszcze nieomal 1000 lat. Tak więc w Bizancjum czas wyznaczało nadal panowanie kolejnych cesarzy, na Zachodzie zaś upadek imperium spowodował polityczną pustkę. Jak pisze Grahame Clark: „A że natura nie znosi próżni, nic dziwnego, że tym razem władza przypadła autorytetowi duchowemu w osobie papieża jako biskupa Rzymu, niegdysiejszej starożytnej stolicy. Teraz jednak, zamiast odmierzać czas pontyfikatem kolejnych papieży, Kościół zdecydował się liczyć upływające lata, począwszy od narodzin samego Chrystusa. Datę obliczył Dionizy, skromny mnich żyjący w Rzymie na początku VI wieku, który musiał mieć dostęp do tablic przygotowanych kilka stuleci wcześniej przez Euzebiusza z Cezarei (około 265-339). Nowy system został użyty po raz pierwszy w Anglii przez Bedę Czcigodnego (*Venerabilis*) w dziele *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ukończonym w 731 roku. Beda Czcigodny wykorzystał okazję, by zilustrować połączenie chronologii chrześcijańskiej z datami liczonymi od założenia miasta Rzymu. Najazd Juliusza Cezara na Brytanię, który według kalendarza rzymskiego nastąpił w roku 693, umieścił w 60 roku

p.n.e., a zwycięski najazd Klaudiusza z 798 roku w 46 roku naszej ery”¹. Przez cały okres średniowiecza narody, które wyłoniły się po upadku Cesarstwa Rzymskiego, usiłowały usankcjonować swoją starożytność, układając własną historię, a spisywali ją kapłani chrześcijańscy jako ci, którzy najpowszechniej władali piśmem. W ten oto sposób lokalne miary czasu (lata panowania kolejnych władców) przemieniły się w uniwersalne miary czasu chrześcijańskiego.

Odkrycia geograficzne, zapoczątkowane w XVI wieku, dopisują kolejny rozdział do naszej historii. Ekspansja europejska na kolejno odkrywane i zawłaszczane rubieże świata przyczyniła się do tego, że kalendarz chrześcijański rozprzestrzenił się na cały świat, spychając inne rachuby czasu do ram lokalnych. Dzisiaj jest już tak, iż nawet w Izraelu hucznie fetowano rok 2000, mimo iż data ta nic nie znaczy dla wyznawców judaizmu! Podobnie w Chinach, które równie mocno obawiały się „milenijnej pluskwy”, co mieszkańcy Krzemowej Doliny i pracownicy światowych giełd. Rok Smoka i rok 2000 to inne rzeczywistości; o tym pierwszym można nie wiedzieć, o drugim — nie sposób.

Nie zapominajmy jednak, że dopóki spisywanie historii pozostawało w gestii Kościoła, jej podstawę stanowiła koncepcja sformułowana przez św. Augustyna w *Państwie Bożym*, w myśl której historią człowieka kieruje i decyduje o niej Bóg. Dopiero w drugiej połowie XVIII wieku historycy podjęli najważniejsze dla obrazu dnia dzisiejszego działania zmierzające do racjonalnego, świeckiego objaśnienia przebiegu zdarzeń historycznych, a zatem z pominięciem Opatrzności. Utrwalaniu się koncepcji uniwersalnego czasu historycznego sprzyjały i takie oto fakty, jak siedemnastowieczne

¹ G. Clark, *Przestrzeń, czas i człowiek. Spojrzenie badacza prehistorii*, przeł. H. Turczyn-Zalewska, PIW, Warszawa 1998, s. 129.

jeszcze ustalenia, iż chronologia Chin jest dłuższa od chronologii *Genesis*. Najpierw zmusiło to do zareagowania teologów. Ojciec Pezron, aby uzgodnić obie chronologie, przyjął, że pierwszy cesarz chiński, według zapisów tradycyjnej kroniki nazywający się Fu-si, to po prostu Adam. Inni identyfikowali go z Noem lub patriarchą Enochem. Trudności ze sprowadzeniem historii Chin do chronologii biblijnej były jednak coraz bardziej oczywiste: „historia ta opowiada o zdarzeniach, które miały miejsce jeśli nie przed stworzeniem świata, to co najmniej przed potopem, który zgodnie ze słowem Boga przeżył tylko Noe i jego rodzina. Jak Chińczycy mogli snuć dalej wątek swojej historii pod wodą, było to dla teologów problemem”².

Takie właśnie, coraz bardziej widoczne trudności z uczynieniem z chrześcijaństwa jedynej miary porządkującej dzieje różnych kultur, uitorowały drogę dla rozwoju świeckiej historyczności opartej na koncepcji uniwersalnego czasu, jednakowego dla wszystkich zakątków świata i wszystkich ludzi. Dzisiejsza globalizacja i homogenizacja ekonomiczna, a także kulturowa, nie byłyby możliwe, gdyby nie ten właśnie proces sekularyzacji czasu. Chrześcijański rok milenijny jest tego paradoksalnym, ale dobitnym przykładem. Dwa tysiące lat obecności Kościoła w dziejach wpisuje się — ale jedynie jako jeden z jej wielu „duchowych” elementów — w uniwersalną miarę historii ludzkiej cywilizacji. Ta ostatnia pozostaje wszakże nadal pod opieką różnych bogów, w wielu rejonach świata mierzy się ponadto upływ czasu zgodnie z lokalnymi tradycjami. Kościół świętuje, ale i przestrzega, choćby słowami księdza Jana Kracika z pięknej książki

² B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, t. II, przeł. Cz. Znamierowski, PIW, Warszawa 1967, s. 185.

Trwogi i nadzieje końca wieków: „Dogasa wiek kończący tysiąclecie. Nadchodzącego roku 2000 [a jednak nie 2001!!! — W.J.B.] oczekujemy z uwagą i... niepokojem. Albowiem w XX wieku przybyło więcej realnych scenariuszy zagłady całego archipelagu istnień niż podczas kilkunastu poprzednich stuleci. Czterech jeźdźców Apokalipsy (Śmierć, Głód, Wojna, Zaraza), mimo chwilowego czy regionalnego ich powstrzymywania, ma dziś w odwodzie przeraźliwą asystę, wobec której błędną nadzieję pokładane dotąd w ograniczeniu pochodzenia owej czwórki”³. Umberto Eco zauważa, trafnie jak sądzę, iż trwoga owa, w odróżnieniu od wcześniejszych wizji apokaliptycznych, dotyczy głównie świata laickiego. Niepokoje nasze, realne, ale i te dobitnie nagłaśniane z punktu widzenia styczności wydarzeń z ową krytyczną datą 2000/2001, są różnej natury: odpady nuklearne, kwaśne deszcze, zagłada lasów tropikalnych, dziura ozonowa, niekontrolowana migracja biednych do bogatych centrów metropolitalnych, głód, nowe zarazy, ocieplenie klimatu, inżynieria genetyczna (klonowanie, żywność modyfikowana), to jeszcze nie wszystkie groźby. Autor *Imienia róży* podsumowuje swoją myśl następująco: świat chrześcijański wprawdzie rozmyśla nad kwestią końca czasów, ale „postępuje tak, jakby zasadniejsze było rzutowanie jej w wymiar nie podlegający rachubie kalendarzowej, natomiast świat laicki udaje, że ją ignoruje, w rzeczywistości zaś przeżywa ją głęboko i obsesyjnie. To nie żaden paradoks: to po prostu powtórzenie tego, co działo się w pierwszym tysiącleciu”⁴.

W tym momencie, jako antropolog kultury, muszę jednak zapytać: w czym „pierwszym tysiącleciu”? Czy Eco wierzy

³ J. Kracik, *Trwogi i nadzieje końca wieków*, Znak, Kraków 1999, s. 5.

⁴ U. Eco, C. Martini, *W co wierzy ten, kto nie wierzy?*, Znak, Kraków 1998, s. 15.

już tak dalece w globalizację ludzkiej świadomości, że przypisuje podobne niepokoje wszystkim ludzkim istotom, niezależnie od tego, w jakiej tradycji żyją i jak wyglądała ich historia (która nie musiała mieć formy pisanej), lokalna rachuba czasu, z której musieli zrezygnować pod naporem cywilizacji nowożytnoeuropejskiej? Warto sobie uświadomić nieco ciemniejsze strony milenijnego i findesieclowego rozrachunku. Nieuchronnie znów musimy cofnąć się w czasie.

Jak starannie obliczył znany francuski historyk, Pierre Chaunu, u schyłku Oświecenia Europa pozaeuropejska sprawowała ciągłą kontrolę (wylączając Syberię) nad około 15 milionami km² i 75 milionami ludzi, co na progu roku 1780 stanowiło prawie 50% ludności samej Europy. I dalej: „W ciągu 30 lat nastąpiło podwojenie tej powierzchni i pięciokrotny przyrost ludności. W roku 1780, u kresu Oświecenia, Europa *intra et extra muros* kontroluje 30% ludności świata. Zaczęła się erozja innych czasoprzestrzeni kulturowych. Linia krzywa przestrzeni wydłuża się w dostatecznej mierze, aby «poza» stało się dostępne i względnie łatwe za granicami szesnastowiecznego świata. Świat otwiera się w latach 1760-1770, aby szybko zamknąć się znowu, ale tym razem granicę tworzą nie ludzkie możliwości Oświecenia, lecz sama już kula ziemską”⁵. Ale i to nie koniec. Proces europejskiej ekspansji daleki był jeszcze od apogeum. O ile w roku 1800 Zachód posiadał jako „swoje” 30-35% powierzchni ziemi, to w roku 1878 proporcja ta wynosiła już 67%, a na koncie „ma” przybywało rocznie 83 tys. mil kwadratowych. Nieustanne anektowanie obcych terytoriów

⁵ P. Chaunu, *Cywilizacja wieku Oświecenia*, przeł. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1989, s. 73.

kończy się dopiero w latach I wojny światowej, kiedy to 85% ówczesnej ziemi stanowią europejskie kolonie, dominia, wspólnoty i terytoria zależne. Ten ogromny obszar zaludniony przez wiele ras i społeczeństw, w którym Europejczycy stanowią początkowo ledwie małe wyspy, domaga się jakiegoś uporządkowania i usensownienia mnogości istniejących na nim form życia. Częścią tego świata byli „dzicy”, ludy zwane prymitywnymi, nieliterackimi lub wręcz pierwotnymi. Na arenę dziejów wkracza antropologia kultury, która pochyliła się właśnie nad tymi ostatnimi. Przez ponad sto lat mnożą się opisy i wyjaśnienia dziwacznych obyczajów i obrzędów, próby ich zrozumienia i pokazania, że człowiek żyjący na dalekich peryferiach, w małych wspólnotach, to także przykład Człowieka, tylko trochę „prostsze”. Antropologia nauczała i naucza, że „wszystkie kultury są równe”. O ileż jednak łatwiej było głosić podobne nauki, kiedy świat był uporządkowany zgodnie z logiką podboju imperialno-kolonialnego, a granice kultur były wyraźne, trudne do przekroczenia i zazdrośnie strzeżone.

Od połowy XX wieku w tym wygodnym obrazie zmienia się niemal wszystko: dekolonizacja, rozpad tradycyjnych wspólnot, migracja, rozwój technologii i wiele innych przyczyn sprawia, że u kresu stulecia (i tysiąclecia zarazem) świat staje się w coraz większej mierze jedną wspólną ekumeną. Znamienity mistrz antropologiczny, Clifford Geertz, powiada, że dobrze oddaje ten stan metafora kuwejskiego bazaru, targowiska wartości, na którym rozbrzmiewa gwar języków i narzeczy, trotuary i ścieżki zdeptane są wielokulturowymi i wielorasowymi stopami. We wspólnej ekumenie nie sposób zignorować tych innych obok nas, coraz trudniej nam schodzić sobie wzajemnie z drogi, kryć za wygodnym parawanem „tolerancji na odległość”. Wszyscy wysiedliśmy jakby w jed-

nym momencie z monstrualnie długiego pociągu, który na trasie miał jeszcze oddzielne wagony. Ale następnej stacji już nie ma!

Cóż zrobić zatem, żeby ludzie jak najmniej byli dla siebie okrutni i jak najlepiej wzajemnie się rozumieli, wiedzieli choć trochę, na czym polega ich odmienność? Antropolog końca stulecia, świadomy wszystkich błędów, krzywd, ale i sukcesów, które stały się jego udziałem i których doświadczał, rzecze: edukować, uczyć wielokulturowości i „tresować” na odmienność jako wartość godną propagowania. Jednym z przejawów dążenia do wychowywania dzieci w duchu tolerancji jest choćby inicjatywa L'Académie Universelle des Cultures (oprócz antropologów jej członkiem jest m.in. Umberto Eco). Zajęła się ona opracowaniem multimedialnego podręcznika dla wychowawców ze wszystkich krajów, pokazującego, jak przybliżać te same podstawowe pojęcia dzieciom żyjącym w odmiennych kulturach. Wśród problemów, pojawiających się w związku z tą szlachetną inicjatywą, jest choćby i taki, jak mówić o holokauście dzieciom z Nowej Gwinei, które nie tylko nie widziały nigdy Żyda, ale nie wiedzą nawet, gdzie jest Europa. A jeśli mówimy ogólnie o ludobójstwie, czy nie ryzykujemy, że przekazujemy pojęcia abstrakcyjne, nie dostarczając rozpoznawalnych obrazów i nie opowiadając o konkretnych jego przejawach? Czy powinniśmy mówić o rasie, skoro pojęcie to jest późnym wytworem kultury zachodniej, a normalnym doświadczeniem wielu dzieci jest życie na co dzień z członkami odmiennych kultur? Eco draży temat, pytając: „Czy powinniśmy wyjść od stwierdzenia, że różnica istnieje (podobnie jak istnieje wśród zwierząt i roślin), ale że jest pozytywna i może stworzyć miejsce dla pięknych ogrodów? Czy wezwanie do tolerancji wobec wszystkich obyczajów i tradycji powinno zostać ogra-

niczone listą rzeczy «niedopuszczalnych» (jak na przykład kanibalizm)?”⁶ No właśnie, dylemat to niebłahy.

Ciągle nie znamy odpowiedzi naprawdę zadowalającej, ale pytając o tak kardynalne sprawy, już robimy krok do przodu, uświadamiając sobie, że przyszłość to kwestia treści kultury i komunikowania się ludzi, a nie technicznego postępu. Aliści nie ma to wiele wspólnego z datami, stuleciami i tysiącleciami, poza tym, że pytania i odpowiedzi mieszczą się w czasie i przestrzeni. Świat nie rozwija się od jednej przełomowej daty do drugiej, ale mozolnie brnie od początku, którego nie znamy, do punktu końcowego, jakiego chyba nie potrafimy sobie nawet wyobrazić. Może warto, i tak ulegając magii dat milenijnych, choć przez chwilę zadumać się nad tym, jak niewiele człowiek (świecki i religijny w równej mierze) dokonał, aby bliźni stał się nim w sensie prawdziwym. Antropologia „milenijna” uczy przede wszystkim pokory.

⁶ U. Eco, *Trzecie zapiski na pudełku od zapatek*, przeł. A. Osmólska-Mętrak, Historia i Sztuka, Poznań 1997, s. 101.

Starość w kulturze.

Waiting time

Powiadał Platon, iż ten, kto ma spokojne i pogodne usposobienie, łatwiej przyjmuje starość; aliści wiele wieków później François de la Rochefoucauld orzekła jednoznacznie, że mało kto umie być starym, a sami starcy „lubią dawać dobre rady, aby się pocieszyć, że nie są zdolni dawać złych przykładów”. Tematowi starości poświęconych jest także wiele narodowych maksym i aforyzmów. I tak w Armenii powiadają, że „starość jest drugim dzieciństwem”, a w Gaskonii, iż „Za młodu drży nam serce — na starość nogi”. I tak dalej, i tak dalej, okres schyłku ludzkiego życia od wieków dokładnie został już przedstawiony, przeniecony i oceniony.

Jak doskonale wiadomo, tym zwłaszcza, którzy już z pierwszą troską zerkają w lustro okiem wprawdzie jeszcze bystrym, ale już niespokojnym, starość nie jest z pewnością najbardziej radosnym okresem życia. Pocieszamy się wszakże, że może to właśnie nas ominie jej najgorsza postać, że zachowamy sprawność ciała i przytomność umysłu do samego końca, że nie staniemy się ciężarem dla innych i siebie. Nikt nie zapomina jednak, że starość nawet najpiękniej przebyta zawsze i tak kończy się przecież; śmierć jest nieubłagana, i stąd groza związana z ostatnimi latami, a potem ledwie chwilami ziemskiego bytowania. O ile bowiem po dzieciństwie przychodzi młodość, a po niej „wiek dojrzały”, nikomu jeszcze nie udało się udowodnić, że tu, na ziemskim padole

istnieje „coś”, co jest po starości; to już domena wiary w odrodzenie w innym świecie, o którym nikt z żyjących nic nie wie na pewno. Różne jest także nasze podejście do faktu śmierci w zależności od kategorii wiekowej osoby odchodzącej. Śmierć dziecka jest dramatem; gdy umiera dorosły będący w pełni sił, rodzi się poczucie żalu, ale gdy nadchodzi ostatnia godzina starca, łatwiej zrozumieć wyrok losu i pogodzić się z faktem, że oto przeminęło na dobre czyjeś długie życie. Przed pierwszymi dwoma etapami był jeszcze etap ostatni, a ludzie starzy, tkwiąc w nim, mogą już tylko go wypełnić, gorzej lub lepiej, a potem — muszą odejść.

Truizmem jest stwierdzenie, że starość to jeden z podstawowych motywów opowieści o ludzkiej kulturze, główny problem towarzyszący człowiekowi od chwili narodzin. Mówi się przecież, że umieramy właściwie od momentu, gdy przychodzimy na świat. Skoro tak, warto wiedzieć, jak różne były i są oblicza, kategorie i sposoby ujmowania wieku dojrzałego. Niekiedy zdaje nam się, że starość jest kategorią na tyle uniwersalną, że ma jednakową postać w każdym zakątku świata i we wszystkich czasach. Otóż tak nie jest.

Kiedy w ogóle człowiek zaczyna być stary? Granice starości są płynne historycznie, społecznie i — oczywiście — z punktu widzenia biologii. W tym ostatnim wypadku najłatwiej o wyznaczenie jej obiektywnych kryteriów (wszystkie wielokomórkowe istoty żywe, a więc także człowiek, starzeją się). Niekiedy powiada się nawet, że starość jest wytworem naszych czasów, że nigdy w dziejach kultury tak wielki procent populacji nie przekroczył sześćdziesiątego roku życia, a więc nie traktowano tego problemu jako zjawiska społecznego. Długotrwała starość jest przywilejem tylko człowieka cywilizowanego. Mieliśmy wprawdzie matuzalemów w Egipcie, Palestynie, Mezopotamii, Gre-

cji i Rzymie (nie mówiąc już o mitycznych starcach biblijnych), ale jawili się oni jako jednostki nie tworzące odrębnej kategorii, dającej się wydzielić na tle reszty społeczeństwa. Byli jak rzadkie dęby w sosnowym zagajniku.

We wstępnych uwagach swojej monumentalnej pracy *Historia starości*, Jean-Pierre Bois zauważa: „Moda na starość opanowała zachodnie społeczeństwa; starość robi dziś furorę, jest wszechobecna — pojawia się na murach domów, na wystawach sklepowych, w przemówieniach. Nie ma już programu politycznego czy społecznego, który nie zapowiadałby chęci służenia trzeciemu wiekowi; każda gazeta ma rubrykę dla starych ludzi, każdy sklep pokazuje na wystawie jakiś towar dla nich przeznaczony; żaden specjalista od reklamy nie zapomina umieścić na swoich zdjęciach starszej pani”¹. W Polsce roku 1999 wiedzieliśmy o tym doskonale, jako że bombardowano nas nieustannie reklamami poszczególnych funduszy emerytalnych, które wmawiały nam, że nie ma — zda się — nic piękniejszego, jak los emeryta. Wprawdzie dla wielu potencjalnych klientów oferta, w jaki sposób będzie się żyło za kilkadziesiąt lat jest abstrakcją, ale przesącza się oto do naszej świadomości komunikat: od starości nie ma ucieczki, wszakże można ją uczynić pogodną i w miarę komfortową — złotą jesienią.

Różnicę pomiędzy starością jako kategorią biologiczną i poczuciem starości, a jej usytuowaniem w strukturze życia społecznego, wyznaczają reguły kulturowe. Antropologia kultury, nauka zajmująca się właśnie różnorodnością kultur

¹ J.-P. Bois, *Historia starości. Od Montaigne'a do pierwszych emerytur*, przeł. K. Marczevska, Volumen, Warszawa 1996, s. 11; pierwszy — także z punktu widzenia historii kultury — ukazał się tom autorstwa Georgesa Minois, *Historia starości. Od antyku do renesansu*, przeł. K. Marczevska, Volumen, Warszawa 1995.

świata, przynosi setki przykładów, jak różnie wyznacza się granicę starości i jak odmiennie może się układać los ludzi starych — od statusu bycia najwyższym autorytetem, „skarbnicą mądrości i wiedzy o przeszłości”, przez ignorancję i wstydlive przemilczanie, aż po możliwość, że dopuszczalne jest „sezonowe” (np. w czasach głodu) eliminowanie starców, jako ludzi nieprzydatnych i zabierających innym (czytaj: młodszym, bardziej pożytecznym) pożywienie. Warto przypomnieć przygnębiający obraz ostatniej wędrowki starców w góry, gdzie umrą, zawarty w słynnej *Balladzie o Narayamie*. Nie trzeba jednak udawać się w głąb historii albo na geograficzne peryferie, aby fakt owego zróżnicowania dostrzec.

Przenieśmy się w tym momencie na Florydę, ziemię-królestwo ludzi starych, główny port, do którego zawijają Amerykanie w ostatnich latach życia. Floryda usiana jest matuzalemami jak mazowieckie majowe pola makami. Starość nie jest tutaj skrywanym, jakby wstydlwym, etapem życia człowieka, ale równoprawną wobec innych wartością — życiem maksymalnie samodzielnym i pełnym. Jego kwintesencją są rozsiane po całym florydzkim półwyspie wszystkie owe *condos*, *apartaments*, kluby, restauracje, hotele, domy gry i inne przybytki, zaludnione ludźmi w wieku, który w Polsce nadal jest głównie wiekiem smutku, izolacji i postępującej bierności. Szczęście, uśmiech, radość życia, snucie planów, miłość i fascynacja, seks wreszcie, są to nad Wisłą ciągle kategorie zastrzeżone generalnie dla tych, o których powiada się, że są co najwyżej w tzw. późnym wieku produkcyjnym. Świat jest bowiem tak urządzony, że bytujemy na nim krótko w sposób beztroski, ale całość życia świadomego ogranicza się do pełnienia najróżnorodniejszych społecznych ról, wśród których wyróżnione miejsce mają role matki i ojca oraz babci i dziadka. W momencie jednak, gdy ową babcią

i dziadkiem w końcu na dobre się zostaje, prywatny świat jeszcze bardziej ulega ograniczeniu. Stąd tak powszechnie można usłyszeć z ust jakże jeszcze zwykle krzepkich sześćdziesięciolatków, że teraz głównie „cieszą się szczęściem innych”. Bo szczęście własne jest czymś z przeszłości się wywodzącym, nie przystoi wręcz go demonstrować poza kontekstem rodzinnym z wnuczętami w tle. Przez wiele stuleci zresztą starość była w Europie i Polsce stanem ostatecznej rezygnacji i pogodzenia się z nieuchronnością losu. Dzisiaj — w dobie powszechności emerytur — jest raczej rodzajem przechowalni dla towarów nie pierwszej świeżości i niezbyt chodliwych. Ale wracajmy na Florydę.

Mając swego czasu okazję uczestniczyć w przyjęciach i zabawach, odbywających się we florydzkich restauracjach, z wielkim zdziwieniem przyglądałem się pląsającym obok parom, których wiek oscylował pomiędzy 60 a 80 lat! I do tego: ten wzrok soczysty, te zabiegi wokół partnerki (albo partnera) jako żywo przypominały mi niespokojne noce licealne, kiedy to wszystko jeszcze było możliwe. A obok jakby kopia tamtych czasów, tyle że pomnożona przez niewiarygodną liczbę lat. Starość biologiczna nie kłamie, a więc kręcąc się przy kolejnych przeróbkach piosenek Sinatry miałem świadomość, jakbym obracał się pośród nierealnego pochodu przodków dawno wypadłych z pamięci. Gdy wreszcie skończył się taneczny cykl, wszystko odzyskało na powrót swoją zwykłą miarę; stateczne pary odplynęły poprawiać makijaż i zamawiać kolejne napoje (wcale nie tak niewinne). Pojawiło się więc pytanie: gdzie są starzy ludzie w moim kraju rodzinnym, co robią, jak wygląda ich los? Rzecz nie tylko w bezpieczeństwie, jakie daje posiadanie odpowiedniej kwoty w banku, co zawsze pozwala cieszyć się niezależnym statusem ludziom w podeszłym wieku. Problem jest zgoła ogół-

niejszej natury, kulturowo-społecznej właśnie. W Polsce wraz z upływem lat traci się jakby, krok po kroku, niezależność. Gdy wypełni się wszystkie zakreślone świeckimi i religijnymi konwencjami obowiązki życiowe, kark pochyli się ku ziemi, a pamięć przytępi, ludzie starzy w Polsce wieść zaczynają żywot w ukryciu, stateczny i zwykle smutny, wyprany z gorętszych uczuć, bo wiekowi ostatecznemu nie przystoi szaleństwo. Starość jest wstydliva i „uboczna”, jest „po nic”, to powolne przemijanie i zgoda na coraz większą ciszę wokół i w samym człowieku. Gdy przyjrzeć się polskim ludowym przysłowiom o starości, zobaczymy, że: „Człowiek na starość psem śmierdzi”, „Ku starości bołą kości”, „Na starość dwa garby”, „Nieskoro na starość wędrować”, „Sama starość stoi za chorobę” i tak dalej, i tak dalej, aż na „Starość w grób zamyka” skończywszy.

Stosunek do tej nieuchronnej przypadłości wieku obserwować można właściwie wszędzie — poczynając od sklepów odzieżowych, a kończąc na salach dansingowych i kinach. O ile w Paryżu już w połowie XIX wieku istniały specjalne sklepy z ubraniami dla seniorów, o tyle u nas próżno ich szukać po dziś dzień. Brak w naszym kraju utrwalonego wzoru, polegającego na usilnej pielęgnacji starości. A że można tak postępować, pokazują realia florydzkie. Niekiedy owo pielęgnowanie niezbyt sympatycznie się przejawia, gdy specjalnie pobudowane osiedla zazdrośnie strzegą swej niezależności i wyznaczają ostry regulamin, co wolno, a czego nie wolno, i komu. Generalnie wolno ludziom starym, a nie młodym, zwłaszcza dzieciom; nie wolno więc mieszkać w sąsiedztwie rodzinom z małym przychówkiem, skakać do basenu, deptać trawników, łowić ryb w stawie, krzyczeć, biegać po asfaltowych ścieżkach... Usuwa się nawet zwierzęcych intruzów, choćby kaczkę, gdy tylko zbyt zanieczysz-

czają „święty teren” pielęgnowanej starości. Co jednak istotne: nikt takich regulacji mieszkańcom nie narzuca, to oni sami (i ich kieszenie) decydują, że oblicze odrębności ma tak a nie inaczej wyglądać. Społeczeństwo amerykańskie, uczulone, jak wiemy doskonale, na punkcie wolności osobistej i demokracji, dzieli się bowiem z punktu widzenia wieku na trzy główne kategorie. Pierwsza z nich to *teen-agers*, a więc dzieci i młodzież — kategoria nawet przesadnie z naszego punktu widzenia hołubiona i ceniona. Drugą tworzą *middle-aged* — to podstawowa warstwa społeczeństwa, ci wszyscy, którzy pomnażają dobro kraju i własną kieszeń. To im służy tak naprawdę większość instytucji, to oni decydują, jak wygląda narodowy *corpus iuris*. Mamy wreszcie powiększającą się nieustannie kategorię, zwaną *senior citizens*, której status w każdej rozwiniętej demokracji jest szczególny, ale w USA wyjątkowy. To ludzie starzy, żyjący w odrębnych wspólnotach emeryckich, wyraźnie oddzielonych od reszty społeczeństwa. Z naszego (znów) punktu widzenia ich żywot może zdawać się okrutny, są oni bowiem traktowani jako „ludzie zbędni”, niczego się już od nich nie oczekuje, choć ratuje się im życie, zapewnia maksymalnie szeroką opiekę medyczną i socjalną. Dlaczego tak się stało, tłumaczyła Margaret Mead: „Kultury prefiguratywne, koncentrując się na starszym pokoleniu, pokoleniu ludzi, którzy nauczyli się najwięcej i najlepiej potrafili wykorzystać swą wiedzę, stanowiły zasadniczo zamknięte systemy bezustannie odtwarzające przeszłość”². Społeczeństwa demokratyczne końca XX wieku są natomiast przyzwyczajone do nieustannych zmian oraz wiary w obraz i słowo pisane, które wierniej od-

² M. Mead, *Kultura i tożsamość*, przeł. J. Hołówka, PIW, Warszawa 1978, s. 141.

zwierciedlają przeszłość niż najlepsza nawet pamięć ludzka. Stąd zbędność ludzi starych, nie potrafiących spełniać tradycyjnej roli autorytetów wiedzy. Ich swoiste izolowanie i to ma na celu, aby ich samotność była samotnością w gronie rówieśników, a nie w kręgu rodziny.

Nieuchronnie i Polska podąża w tym kierunku, tyle tylko, że jesteśmy pod tym względem w pół drogi: rzadkością stają się wspólnie mieszkające rodziny dwu- i trzypokoleniowe, ale na wielkie etyczne opory napotykają nadal propozycje tworzenia wspólnot emeryckich, żyjących odmiennym tempem i rytmem od reszty społeczeństwa. Ale to się niebawem zmieni. Decyduje o tym zarówno zwiększająca się liczebność seniorów, rosnąca długość indywidualnego życia, jak i rodzaj ekonomii, za którą opowiedzieliśmy się po roku 1989. Liberalizm i to ma do siebie, że promuje indywidualność, przedsiębiorczość i dynamikę, a więc te wszystkie cechy, których ludziom starszym często brakuje. Będą więc oni, wzorem kultur postfiguratywnych w sensie Margaret Mead, spychani na obrzeża życia społecznego i kultury, „coś trzeba będzie z nimi zrobić”, nie tylko godnie nagradzać finansowo za trud wieloletniej pracy, ale i znaleźć dla nich miejsce w społecznej strukturze.

Problem starości jako zjawisko masowe dopiero zaczyna przesączać się do naszej świadomości. Nie unikniemy go, sami zestarzejemy się w końcu i na własnej skórze doświadczymy, co się zmieniło i dlaczego w naszym ziemskim bytowaniu.

Walka postu z karnawałem

Przywykliśmy już na dobre do sytuacji, że dzielimy nasze życie pomiędzy czas zwykłego bytowania, które wyznacza nauka i praca, codzienne obowiązki (to owa proza życia), a czas niezwykle, czas świętowania, odpoczynku lub zabawy. Klasyk socjologii i antropologii kultury, Émile Durkheim, napisał w swym słynnym dziele *Elementarne formy życia religijnego*: „Wszystkie znane, proste czy złożone, wierzenia religijne wykazują tę samą cechę wspólną: zakładają klasyfikację rzeczy realnych lub idealnych, wyobrażanych sobie przez ludzi, na dwie klasy, dwa opozycyjne rodzaje, zwykle oznaczane dwoma odrębnymi terminami, które dość dobrze oddają określenia profanum i sacrum. Cechą wyróżniającą myśli religijnej jest podział na dwie sfery obejmujące, jedna — wszystko, co święte, druga — wszystko, co świeckie [...] Przez miano rzeczy świętych nie należy jednak rozumieć po prostu owych bytów osobowych, zwanych bogami czy duchami. Skała, drzewo, źródło, kamień, kawałek drewna, dom, słowem — jakakolwiek rzecz może być święta. Tę cechę może mieć obrzęd, co więcej, bez niej obrzęd nie istnieje. Sacrum i profanum umysł człowieka zawsze i wszędzie pojmuje jako odrębne gatunki, jako dwa światy nie mające ze sobą nic wspólnego”¹.

¹ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, przeł. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990, s. 31-33.

Wiadomo z historii ludzkiej cywilizacji, że rozwój społeczeństw przebiegał w taki sposób, iż stawały się one w coraz większym zakresie świeckie, coraz mniej „zaczarowane”, coraz mniejszą rolę odgrywało w nich sacrum, zwłaszcza religijne. Indywidualizm naszego życia powoduje, że to od naszej decyzji zależy już dzisiaj, jakie miejsce przeznaczamy w nim na rzeczy odświętne, niezwykłe, sami więc decydujemy, kiedy, gdzie i na jaki czas zatopimy się w nieco inny poziom kultury niż codzienność. Takim zwyczajowym okresem sprzyjającym wyciszeniu życiowej krzątaniny wydaje się niedziela — dzień tygodnia, który w sposób „naturalny” (co znaczy: uregulowany kulturową tradycją będącą przeciw konwencją tylko) zachęca do innego spędzania czasu. W naszym bez wątpienia zeświecczonym i pragmatycznym do bólu świecie niedziela wydaje się ostatnią oazą porządku sakralnego, czyli wyższego rzędu. Wie o tym Kościół katolicki i konsekwentnie stara się ten fakt przypominać. A jednak i w tym zakresie nauka Kościoła natrafia na zdecydowany opór — tym większy, im postępy kultury konsumpcyjnej w Polsce bardziej są namacalne i utrwalone.

Dla wielu ludzi wielkim zaskoczeniem stała się kampania obrony sakralnego charakteru niedzieli, zapoczątkowana w 1998 roku przez Jana Pawła II w Liście Apostolskim *Dies Domini*. Papież przypomina w nim sprawy zdawałoby się oczywiste dla chrześcijańskiej Europy: „Niedziela jest dla chrześcijan «najstarszym i pierwszym dniem świątecznym», ustanowionym nie tylko po to, aby wyznaczał upływ czasu, ale by objawiał jego głęboki sens”. Niedzielę należy tedy przeżywać jako prawdziwy „dzień Pański” także w nowych okolicznościach naszych czasów. Papież nie ogranicza się jedynie do zachęty i napominania, ale ukazuje dzieje niedzieli

w europejskim kręgu kulturowym — od *Dies Domini* do *Dies Christi*, a ponadto wskazuje na inny jeszcze istotny wymiar tego dnia — niedziela jako — *Dies Hominis*, a więc dzień radości, bliskości, solidarności międzyludzkiej i miłości w rodzinie.

Od momentu upowszechnienia nauk papieskich w sprawie sakralności niedzieli nie ustaje właściwie w kraju debata na ten właśnie temat. Przyływy i odpływy zainteresowania kwestią, cóż począć z dniem wolnym od pracy, mają ścisły związek z natężeniem agitacji kościelnej: jeśli pojawia się kolejne oświadczenie któregoś z archidiecezji w Polsce, temat natychmiast wraca na łamy mediów, przetacza się rutynowa wymiana argumentów, rzecz po kilku dniach cichnie, aż znów przeczytamy apel „do wszystkich ludzi dobrej woli o powstrzymanie się od zakupów w dni świąteczne oraz niepodjęcie w te dni pracy zarobkowej”. Temat znów powrócił, ale dokonano się znamienne przesunięcie akcentów — teraz idzie już właściwie o problem, czy powinno się robić zakupy w supermarketach, właśnie w soboty i niedziele zamieniających się w świeckie świątynie konsumpcji, w których czci się bożki pod postacią towarów. Warto się przyjrzeć nieco bliżej temu problemowi.

Powiedzmy sobie od razu, że nie jest to błaha kwestia i typowa „debata zastępcza”. Jeśli pod uwagę weźmiemy to, co pisał Durkheim, zauważymy, iż właśnie ów emblematyczny supermarket staje się ostatnio rywalem rzeczywistych świątyń religijnych, że gremialno-rodzinne, wielogodzinne pobyty w centrach towarowych są formą współczesnego sacrum, ale — o zgrozo — jakież ma ono związek z tą świętością, o której mówią zarówno Durkheim, Rudolf Otto, Mircea Eliade, jak i Jan Paweł II. Co najwyżej możemy takie sacrum nazwać „sacrum profanicznym”, aby nie użyć kolokwialnego

określenia, iż „sacrum nam się wyraźnie skundliło”. Stanowisko Kościoła jest jasne i zrozumiałe: nie powinno być tak, aby niedzielne świętowanie ograniczało się do godzinnej bytności na mszy, nieuważnego jej wysłuchania i po „odfajkowaniu” rytuału — radosnego buszowania przez resztę dnia w wybranych kwartałach przepastnych supermarketów.

Kiedy przyglądam się ludziom w owe dni, jak odświętnie wystrojeni i zadowoleni pchają coraz pełniejsze wózki z dobrami wszelakimi, a oczy ich pełne uniesienia i pożądania wyrażają ów swoisty błogostan nasycenia, dochodzę do wniosku, że określenie Centrum M-1, Jumbo, Real czy Makro mianem „świątyni” znacznie wykracza poza sens tylko metaforyczny. Bo cóż nam taki przybytek oferuje? Dla każdego coś innego — chciałoby się banalnie skwitować. Małe dzieci natychmiast udają się w doskonale już sobie znane rejony zabawek i papierowych bibelotów i tam odprawiają obrzędy oglądania, dotykania, porównywania, i znów dotykania; tam marzą, iż może następnym razem to oto pudełko Belville (nowa seria z... uwaga, uwaga — dobrą czarownicą!!!) będzie można wziąć pod pachę, a następnie dorzucić do wózka rodziców. Ale i pooglądać przyjemnie, zawsze znajdzie się coś, czego nie było ostatnim razem, a te znane już rzeczy trochę inaczej są eksponowane, w odmierzonej ułożone kolejności.

Młodzież starsza kieruje się nieodmiennie do CD, Play-station i w ogóle sprzętu wszelakiego, który gra, nagrywa, odtwarza, błyszczy i wabi technologiczną doskonałością. Panowie-ojcowie grzebią w samochodowych akcesoriach albo pieszczą niewiarygodne zestawy śrubokrętów, kluczy i innych męskich zabawek, bez których życie o ileż wydaje się uboższe. Zdumienie i ekstaza tym większa, im kto starszy, a więc lepiej pamięta nędzę i zgrzebność socjalistycznych

sklepów pełnych... pustych półek. Dla tych ludzi to nieustanne źródło zadziwienia mnogością dóbr, ale i kłopot z wyborem: po co pięć wersji tego samego i czym one się właściwie różnią?

Panie mają swoje zakątki intymne, gdzie pod ręką delikatnie układają się tkaniny, zapachy kręcą w głowie... Towaru w wózku przybywa, albo i nie przybywa, ale spektakl trwa, podobny do świeckiej mszy polegającej na celebrowaniu chwili i pasieniu oka. Po zakupach — często — lody i kawa, choć zdarza się, iż elementem niedzielnej wyprawy staje się także obiad w barze czy restauracji, zawsze dostępnej w okolicy „świątyni”. Wszystko to składa się na czas wyjęty z codzienności, sakralny tedy w tym sensie, iż oczekiwany przez sześć postnych dni tygodnia, wypełnionego pracą i nauką. Ważne jest i to, iż do supermarketów jeździ się własnym samochodem, wspólnie ładuje towary do bagażnika i wspólnie je również wyjmuje, by potem zapełniać dom, dzieląc dobra między jego mieszkańców.

Głosy w obronie sakralnego charakteru niedzieli są w oczywisty sposób skierowane przeciwko upowszechniającej się praktyce wykonywania w niedzielę czynności dnia powszedniego, zacierających odrębność dnia siódmego, upodabniających czas niezwykle — czas święty, do czasu powszedniego. Taka jest linia rozumowania przeciwników tej nowej praktyki życia społecznego. A jednak czegoś się w całym problemie nie zauważa: dla ludzi współczesnych to niedziela z rodzinnymi zakupami staje się nie czym innym, jak właśnie czasem niezwykle — karnawałem konsumowania, wydawania, przeliczania i kalkulowania. Taka jest logika przesuwania się sacrum w te rejony, które zwykliśmy wiązać jak najbardziej z profanum. W logice tej kryje się wszelako pewien paradoks.

Zjawisko karnawalizacji niedzieli jako dnia rozpasanej konsumpcji to fragment ogólniejszego procesu homogenizacji czasu, jego ujednociania, a właściwie zamazywania się odrębności dotychczasowych podziałów i jednostek czasowych. J.T. Fraser nazwał ten proces „szarzeniem” kalendarza. Jak słusznie zauważyła znawczyni tej problematyki, Elżbieta Tarkowska: „Jesteśmy świadkami nie tylko zanikania niedzieli jako dnia i czasu szczególnego, ujednociania czasu świętego i czasu powszedniego, ale i zanikania innych podziałów i jednostek kalendarza, które nie pełnią już dotychczasowych funkcji. Tak na przykład mocno zakorzeniony w kulturze tradycyjnej podział dobowy na dzień i noc zostaje w wieku XX zakwestionowany pod wpływem wynalazków technicznych, a przede wszystkim elektryczności. W różnych dziedzinach życia dokonuje się proces przez specjalistów określany jako kolonizacja, czyli podbój nocy”².

Na podobnym, jeśli nie analogicznym, gruncie dokonuje się także to, czego nie waham się nazwać **świecką kolonizacją niedzieli** i jej karnawalizacją jako dnia ostentacyjnej konsumpcji. Już tak jest, że tradycyjne sacrum religijne kojarzy się ludziom raczej z postem i wyrzeczeniami, więc tym chętniej — gdy ich stać — uciekają w złudny świat świętowania, którego nieodłącznym atrybutem jest portfel i wózek pełen zrealizowanych marzeń oraz konieczności. Kurt Vonnegut pewnie zgodziłby się, że supermarket to ważny wampeter naszego życia: „Wampeterem może być wszystko: drzewo, kamień, zwierzę, idea, książka, melodia, święty Graal. Cokolwiek jest wampeterem, członkowie karassu [tj. społeczeń-

² E. Tarkowska, *Spór o niedzielę w perspektywie globalnych przemian kulturowych*, w: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, M. Kempy, G. Woroniecka (red.), Nomos, Kraków 1999, s. 115.

stwa — W.J.B.] krążą wokół tego wspólnego środka w majestatycznym chaosie mgławicy spiralnej”³. Tym samym, tyle że okręzną drogą, wracamy do punktu wyjścia, czyli Durkheima.

³ K. Vonnegut, *Kocia kołyska*, przeł. L. Jęczyk, PIW, Warszawa 1991, s. 42.

Jak się kłania klasyka

Saul Bellow, wielki pisarz, laureat literackiego Nobla, miał w swym życiu znamienity epizod antropologiczny. Poszukując wiedzy, która stroniłaby od wszelkich twierdzeń kattegorycznych, zapisał się na studia z zakresu antropologii kulturowej, i to na świetnym uniwersytecie w Chicago. Zapisał... i czar szybko prysł. W wywiadzie-rzecz *Pół życia* tak o tym opowiada: „Szybko jednak zrozumiałem, że to, co mi się oferuje, jest interpretacją życia pierwotnego dokonaną przez ludzi, którzy zostali wykształceni tak samo jak ja, i że słuchając o mieszkańcach Wysp Trobrianda, nie dowiem się nic nowego. Czytanie Malinowskiego i spółki nie oznaczało, że naprawdę poznajemy mieszkańców tych wysp. Poznawaliśmy tylko interpretację autorstwa wykształconego, cywilizowanego Europejczyka. Odnoszę wrażenie, że w całej koncepcji antropologa kryje się pewna arogancja: założenie, że ponieważ Trobriandczycy są prostsi, można ich wysondować do samego dna. Całkowicie”¹. Malinowski to jednak i tak przykład w miarę pozytywny, z innymi „koneserami odmienności” bywa zwykle gorzej.

Bellow nie ma zaufania do antropologów jeszcze z innego powodu: „Byli dla mnie podejrzani także dlatego, że nie mie-

¹ S. Bellow, *Pół życia*, w: *Suma po przemyśleniach. Od niewyraźnej przeszłości do niepewnej przyszłości*, przeł. T. Bieroń, Zys i S-ka, Poznań 1998, s. 317-318.

li zdolności literackich. Pisali książki, lecz nie byli prawdziwymi pisarzami. Brakowało im wyszkolonej wrażliwości. Do spraw ludzkich podchodzili «metodami naukowymi», lecz «metody naukowe» nie mogą zastąpić wyszkolonej wrażliwości”. Tę ostatnią zaś zdobywa się zwykle bezwiednie, ale można się jej także do pewnego stopnia nauczyć. Jak? Bellow odpowiada krótko: „trzeba przyjmować arcydzieła, **jakby to były hostie**”².

Antropologowie z pewnością nie mogą równać się z Bellowem, ale literatura antropologiczna ma mimo to wiele dzieł zda się nieśmiertelnych, których wartość leży zarówno w pisarskim stylu, jak i śmiałości powiedzenia czegoś, co badacz święcie wierzący w „metodę naukową” wzdragałby się przełać na papier. Tylko te dzieła nadal żyją w świadomości, tylko z nich warto czerpać, tylko one prowokują do stawiania pytań, snucia domysłów i prób opowiadania o kulturze. Choćby miały to być opowieści niearchiwistyczne, to jest takie, które bardziej sobie cenią skojarzenia i ryzykowne analogie, niżli rygor nienagannego, paradygmatycznego dowodzenia, „fakty” i „informatorów”. Spróbujemy tedy poczytać antropologiczną klasykę w świetle dnia dzisiejszego, rzecz dodatkowo sprowadzając na polski grunt. Czy antropologiczne „wzorce metra” pisanie o micie, magii i czasie mogą i tutaj okazać się przydatne?

² Ibidem, s. 318 [podkr. W.J.B.].

My zmienimy świat albo magia dzisiaj

Magiczne zaklinanie rzeczywistości kojarzy się nam z kulturami odległymi w czasie, a już na pewno w przestrzeni. Wszelako jednak antropologowie już dawno zauważyli, iż mimo zaniku kultur tzw. prymitywnych i tradycyjnych (chłopskich), oazą, w której przechowuje się współcześnie magiczna świadomość i takież stosunek do słowa, jest sfera polityki i ideologii. W swych klasycznych monografiach, opisujących życie tubylców na Wyspach Trobrianda, Bronisław Malinowski podaje wiele typowych formuł słownych z zakresu magii ogrodowej. Jedna z nich zaczyna się tak:

*Wymiatam, wymiatam, wymiatam.
Robaki wymiatam, wymiatam precz;
Rdzę wymiatam, wymiatam precz;
Owady wymiatam, wymiatam precz...*

Polska A.D. 1997. To, co działo się wówczas wokół projektu nowej konstytucji — w końcu, jak wiemy, uchwalonej — przejawiało jako żywo wszelkie typowe cechy magii językowej. W punkcie wyjścia gorącej debaty nad „słusznością” lub „niesłusznością” poszczególnych rozwiązań, jakie znalazły się w owym projekcie, do czasu dominowały argumenty merytoryczne, a spierano się o semantykę języka, czyli o to, jak kolejne zapisy mają się do rzeczywistości. Kiedy wszakże prezydent ogłosił dokładną datę referendum w sprawie przyjęcia bądź odrzucenia ustawy zasadniczej, eliminując przy tym ostatecznie tzw. obywatelski projekt konstytucji, rozpoczął się narodowo-prawicowy spektakl zaczarowywania świata. Motywacja przeciwników konstytucji była

wprawdzie czysto polityczna, ale „ubierano” ją w szatki moralne i wspierano zabiegami magicznymi. Magia wymaga, po pierwsze, aby rzeczywistość została „zawinięta w słowa”, i to w słowa powtarzane na wzór litanii. Aby osiągnąć ten cel, należało wybrać w odniesieniu do rzeczzonego dokumentu kilka ogólnych i pewną liczbę konkretnych sformułowań związanych z pojęciami „narodu”, „wiary”, „historii” oraz „rodziny” i upowszechniać je na zasadzie nieustannego powtarzania, skandowania i zapisywania — w radiu, TV, prasie lub ulicznych odezwach. Rzecz w tym, aby treść takich słów, jak „permissywizm”, „spisek”, „zagrożenie” (rodziny, religii, gospodarki, niepodległości), „utrwalenie” (władzy postkomunistów), „bożek” (w opozycji do Boga prawdziwie chrześcijańskiego), „zabijanie” (płodu) i tak dalej, i tak dalej, wytwarzała pewną moc i składała się na klątwę wobec zła, jakim była proponowana narodowi konstytucja. Klątwa należy bowiem do sfery magii, nie potrzebuje żadnych pośredników, działa samoczynnie.

Konstytucja została objęta całkowitą anatemą jako znak dechryścianizacji i rozbioru [sic!] Polski — tak przecież głosiły setki przykościelnych ulotek. Wszystko, co sprzeciwiało się światu opisywanemu i wartościowanemu przez konstytucję parlamentarną, było z kolei, *per se*, „błogosławieństwem” rozumianym jako „udzielenie dobra za pomocą słowa”. Bo słowa mogą projektować obraz świata, nie tylko go opisywać, lecz wręcz tworzyć: „postkomuna” stworzyła swój — my go niszczymy, my kreujemy świat inny, lepszy, „słuszny”. Zmienić coś w świecie można zarówno oddziałując fizycznie na obiekty, zachowując się tak, a nie inaczej, ale i działając magicznie — nazywając ów świat „właściwie” lub „niewłaściwie”. Stan rzeczywistości ma źródło w sposobie, w jaki został powołany do życia. Jeśli

w preambule do konstytucji znajdzie się *invocatio Dei* — tak zdarzało się twierdzić Marianowi Krzaklewskiemu — tym samym Polacy i Polska będą tacy, jacy być powinni! Brak odwołania do „prawdziwej” aksjologii sprawi — tak perorował z kolei Jan Olszewski — iż żyć będziemy w realiach, w których wszystko można: zabijać niewinnych, sprzedawać ziemię obcym, poddawać dzieci indoktrynacji szkolnej, osłabiać rodzinę... Obszerna była lista niebezpieczeństw, czających się nieuchronnie, gdy świat nie zostanie stworzony przy użyciu magicznych zaklęć i formuł, od których konstytucja stroini w imię rzekomej „nowoczesności”.

A jednak samo magiczne posługiwanie się słowem nie zawsze wystarcza, choć w sposób doskonały zamazuje istotę demokratycznego sporu, zwykle polegającego na nużącej wymianie argumentów, gdzie powinien znaleźć się przecinek w zdaniu któregoś z kolejnych artykułów konstytucyjnych. Niekiedy trzeba posłużyć się przysięgą i podpisać kontrakt, by drzemiące moce opowiedziały się po „naszej” stronie. W tym momencie magia miesza się już z religią rozumianą w duchu ludowego katolicyzmu. Sławetny apel członków Komisji Krajowej „Solidarności” z 16 kwietnia 1997 roku, aby dokonać Intronizacji Chrystusa Króla w celu odparcia konstytucyjnego zagrożenia dla Polski, był tego najlepszą ilustracją. Przecież w dokumencie tym wprost wyrażono przekonanie, iż „ludzkimi siłami będzie nam bardzo trudno odrzucić przedstawioną w referendum Konstytucję”, a zatem magiczna moc Chrystusa jest niezbędna. Tak — magiczna — jak zauważył ówczesny Sekretarz Episkopatu, biskup Tadeusz Pieronek, dystansując się od całego pomysłu.

W ten oto sposób bieżące nasze problemy przyoblekane są jakże często w strój żywcem przeniesiony ze społeczności magicznych i tradycyjnych, w których magiczna potęga słów

była namacalną realnością. Nie brakuje i dziś magów, których zadaniem jest stwarzanie świata na nowo. Na jedną, prawdziwą i posiadającą „przyrodzone” prawo do wyłączności modłę. Pamiętajmy jednak, iż magiczne użycie języka (próba manipulowania rzeczywistością za pomocą słów), przesłania jego funkcję semantyczną, o czym pisał przenikliwie — w kontekście hitleryzmu — Ernst Cassirer, a co Malinowski zauważał w odniesieniu do kultur prymitywnych. Demokracja także przechowuje w swej kulturowej pamięci owe starsze pokłady języka, które ujawniają się — jak powiedziałby z kolei Victor Turner — w czasie *communitas*, kiedy obnażeniu ulegają podstawy funkcjonowania społeczeństwa. Konstytucyjna histeria czasem takim była z pewnością. A zatem:

Wymiatam, wymiatam, wymiatam.

Komuchów wymiatam, wymiatam precz;

Zło wymiatam, wymiatam precz;

bożki wymiatam, wymiatam precz...

itd.

Zejście do piekieł

Na pozór zdaje się, że społeczeństwa europejskie funkcjonują li tylko w czasie linearnym, historycznym, nieodwracalnym, jednokierunkowym. A jednak tak nie jest, czego pięknie dowodzi życie polityczne. Także w Polsce obowiązują dziś dwa równoległe pojmowania czasu, a ich wzajemne przeplatanie się i nakładanie powoduje świadomościowe

konfuzje, zwłaszcza — co samo w sobie fascynujące — wśród pravicowej klasy politycznej.

Mamy więc, z jednej strony, jak się rzekło, czas zwykły, linearny, świecki. Wiemy wszak, co było kiedyś, co wcześniej, a co później; historyczna kolejność zdarzeń nie może być dowolnie przedstawiana bez posądzeń o manipulację. Wyroki tak pojmowanego czasu są nieodwołalne — spierać się możemy co do interpretacji zdarzeń, ale te ostatnie są na dobre zakotwiczone na kontinuum przeszłość-teraźniejszość-przyszłość. Aliści był rok 1989, rok nie taki jak inne. Od tego momentu Polska, jak się powszechnie z tym poglądem spotykamy, znajduje się nieustannie w fazie szczególnej swoich dziejów; świadomie i bezwiednie przypomina się ów rok jako punkt „O”. Niezwykłość momentu historycznego rodzi zaś natychmiast pokusę innego postrzegania logiki dziejów. Niezwykły moment to także niezwykły czas, wszak powiada się potocznie, iż żyjemy w „dziwnych”, „przełomowych” czy „szczególnych” czasach. Najpierw tedy pojawia się idea czasu kolistego i mit powrotu do punktu początkowego. Upadek komunizmu stanowił „logiczne” zamknięcie się całego cyklu rozwojowego w historii polskiego narodu — od gorzkiego „wyzwolenia” z rąk sowieckich i utraty niezależności, poprzez krótki okres „komunizmu twardego”, epokę powolnego uwiądu ideologii socjalistycznej, aż po niepodległość roku 1989. Koło historii zamknęło się, i nie jest to tylko metafora, ale jak najbardziej realny powrót do punktu wyjściowego: rzeczywistość musi zostać na nowo stworzona. Rachuba czasu jakby na nowo się zaczynała. Czerwiec A.D. 1989 to ten właśnie punkt zerowy na skali, która odmierzać będzie zwykły już, liniowy czas wolnej i demokratycznej Polski. To z tego między innymi powodu dojście do władzy formacji postkomunistycznej potraktowano jako przerwanie

biegu czasu zwykłego, jego swoiste zamrożenie. Powróciła idea czasu kolistego i mit ponownego czekania na „sprawiedliwość dziejową”. Jak w odniesieniu do rewolucji francuskiej zanotował Bronisław Baczko: „w centrum tych wyobrażeń [mitologii rewolucyjnej — W.J.B.], do których należą w szczególności mity polityczne, leży wyobrażenie przełomu w czasie, cięcia, które dzieli czas na «stary» i «nowy», co znajdzie instytucjonalny wyraz we wprowadzeniu kalendarza rewolucyjnego”³. Kalendarz taki nie zawsze musi istnieć w sensie formalnym, wystarczy sama jego świadomość.

Wśród zawodowych polityków pojawia się inna jeszcze wykładnia czasu. Chodzi tutaj o czas wahadłowy, równie niezależny od linearnego. O ile zwykli ludzie żyją zanurzeni w czasie świeckim, który przerywany bywa jedynie okresem świątecznym (a ma on naturę czasu cyklicznego, choć jest jednocześnie czasem historycznym), o tyle politycy nieustannie poruszają się w czasie niezwykłym, wahadłowym właśnie. Biegne on w tę i z powrotem, a początek jednego okresu jest zarazem końcem drugiego. Życie polityczne polega przecież na tym, iż jedne partie zostają na czas pewien „uśmiercone”, wchodzą w sferę niebytu; inne zaś dostępują „uświęcenia” i tworzą na dłuższy lub krótszy czas Nowy Ład. Te odrzucone znajdują się w sytuacji marginalnej, ale zawsze zakładają, iż nie jest ona stanem permanentnym, jak pouczał nas Arnold Van Gennep. Nadchodzi nieuchronnie chwila, gdy zostaną ponownie włączone w polityczny krwioobieg i im z kolei przypadnie rola Strażników Nowego Ładu.

³ B. Baczko, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 125.

Polityka wypełnia więc logikę struktury czasu wahadłowego: śmierć polityczna (przegrane wybory) — niebyt (np. opozycja pozaparlamentarna) — ponowne narodziny (uczestnictwo we władzy lub „bytność” w parlamencie). Z prawami czasu linearnego muszą się jedynie liczyć partie aktualnie sprawujące władzę, bo z tego są rozliczane — jak wypełniły dany im historycznie okres, ile punktów zaznaczyły na obiektywnej skali umykającego czasu. Linearnie i celowościowo myślących polityków u władzy atakuje się z pozycji wyrazicieli czasu wahadłowego. Niekiedy tylko logika tego drugiego zdaje się liczyć — a w ślad za nią pojawia się pokusa mowy magicznej... Tym samym jednak, niejako boczną furtką, powraca też koncepcja czasu kolistego. Kiedy MY powrócimy, rozpoczniemy wszystko od początku, ponownie stworzymy nową wartość. Zawsze znajdzie się chętny, który zadekretuje, że oto znów zaczyna się „zwykła” rachuba czasu. Lecz polityczne wahadło ma to do siebie, że odchyła się ponownie.

Czarownictwo telewizyjne i nieśmiertelność mitologii

W znanej, także polskiemu czytelnikowi, pracy *Kultura i komunikowanie*, Edmund Leach (z pewnością klasyk antropologii) zauważył: „W wielu częściach współczesnej Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji normalną metodą zmiany politycznego reżimu jest «przewrót wojskowy». W zdecydowanej większości przypadków wystąpienie rozlewu krwi nie ma znaczenia. Insurekcja zamyka się w kilku godzinach i przywódcy obalonego rządu udają się na komfortową emigrację za granicę. Formy takiego «zamachu» są zupełnie ze-

standaryzowane: stanowi go militarny atak na Pałac Prezydencki. W wielu przypadkach oznajmia się później, że Prezydent był wówczas nieobecny. W całym tym przedsięwzięciu znaczną rolę odgrywają proklamacje (zaklęcia) prasowe i radiowe uzurpatorów wojskowych⁴. Tak więc fizyczne zajęcie głównego budynku-symbolu jest tutaj równie istotne, jak obwieszczenia telewizyjno-radiowe nowej władzy. Ważny jest efekt ekspresyjny: mówi tylko zwycięzca, tylko jego głos jest słyszalny. A zatem to on właśnie przekazuje nam prawdę o świecie; mówiąc obwieszcza o zmianach, jakie się dokonały, i „powoduje”, iż one w ogóle zachodzą, jako że słowo „przylega” do działań fizycznych, jest tak samo ważne jak karabinowa salwa.

Telewizja w zadziwiający sposób przyciąga współczesnych szamanów wierzących w Potęgę Słowa, i dzieje się to niezależnie od stopnia zaawansowania cywilizacyjnego danego kraju. Skąd bierze się dzisiaj w Polsce taka zawziętość w dążeniu do jak najczęstszego pojawiania się na szklanym ekranie i chęć pouczania widzów o prawdziwym obrazie świata, wartościach, Polskim Losie, wrogach narodowych, przeszłości i przyszłości? Dlaczego energia każdego kolejnego rządu ogniskuje się nieodmiennie na opanowywaniu telewizyjnego przyczółka i obsadzaniu go „właściwymi” ludźmi? Znowu wypadnie nam powrócić w realia magiczno-mityczne.

Jak się wydaje, spora część dzisiejszej klasy politycznej, choć coraz lepiej posługująca się dyskursem argumentacyjnym, to chyba ostatni już przedstawiciele wielkiej ongiś i wpływowej kasty zawodowych zaklinaczy rzeczywistości.

⁴ E. Leach, *Kultura i komunikowanie*, w: E. Leach, A.J. Greimas, *Rytuał i narracja*, przeł. M. Buchowski, PWN, Warszawa 1989, s. 45.

Wiara w potęgę słowa cechuje głównie osobników parających się rzemiosłem uzdrawiania bądź wpędzania w chorobę i śmierć (polityczną) przeciwników. A także tych, którzy pragną, przy każdej ekranowej prezentacji, stwarzać świat na nowo, aksjologicznie go dekretować. Sama zasada jest magicznej proveniencji: im więcej NAS na wizji i fonii, im więcej powiemy i zadekretujemy, tym bardziej świat będzie wyglądał po naszej myśli. Albo — co już bardziej cyniczni politycy chłodno kalkulują — ludzie uwierzą, że tak właśnie jest. Dlatego taką wagę przykładają się do tego, aby to NASZYCH czarowników było w telewizji więcej niż czarowników z innej politycznej wioski. Pałacowi Prezydeńskiemu z republik bananowych u Leacha odpowiada tutaj Gmach na Woronicza, jakby ufortyfikowana budowla, pełna tajemnic, zakamarków i możliwości, którą trzeba za wszelką cenę opanować. Stąd wiele już słynnych na nią „desantów” politycznych. Telewizja jest doskonałym medium dla mitologii, o czym warto powiedzieć słów parę.

Charakterystyczne w dzisiejszej Polsce wydaje się to, iż jedynym teraz twórcą narodowej mitologii (nazywanej „tradycją narodową”) są siły prawicowe. Widać to także doskonale na szklanym ekranie. Nie ma wielkich szans, aby utożsamiana już teraz jednoznacznie, dzięki prawicowej pryncypialności, z komunizmem i postkomunizmem lewica mogła przeciwstawić jej swą własną mitologię; teren ten — jak dotąd — został zagospodarowany w jednym tylko kolorze i obowiązuje tutaj wyłączność. Prawica mieni się jedynym depozytariuszem i strażnikiem wartości oraz posiadaczem wiedzy prawdziwej, będącej pożywką dla kolejnych mitycznych scenariuszy narodowych. Polska historia mityczna to jedna wielka ekumena wartości, składająca się z poszczególnych cegiełek-znaków. Dostęp do nich mają tylko Wybrani,

innym (czytaj: lewica) odmawia się prawa zajrzenia nawet do przedsionka tej niezwyklej, pilnie strzeżonej skarbnicy.

Nieskuteczność telewizyjnego zaklinania świata rodzi niekiedy poczucie zawodu wśród naszych czarowników. Naród nie chce zrozumieć, naród nie wie, naród trzeba przebudzić. Naród jeszcze nie wie, że jest nadal okłamywany i mamiiony. Aby dokonać ostatecznej przemiany narodowej świadomości, należy głównego wroga na stałe osadzić w fazie liminalnej. Dzisiejszych „postkomunistów” skazuje się na to, że schemat *rites de passage* nie wypełni się, a oni sami zastygną w nie-czasie, jakim każda liminalność jest z definicji.

W często-gęsto cytowanym tekście Bruno Schulz powiada, że „siłą motoryczną wiedzy ludzkiej jest przeświadczenie, że znajdzie ona na końcu swych badań ostateczny sens świata”⁵. Czym innym, jak nie poszukiwaniem takiego sensu, jest każda opowieść o dziejach narodu, niezmiennych wartościach, chwale i potędze, zdradzie i upadku, ponownych narodzinach. Takie *exempla virtutis* z założenia przywołują mity, na co dzień uśpione pod pokładami racjonalnej krzątarniny. Dziwne jest jednak przekonanie, że telewizja miałaby być tym miejscem, które nie tyle dostarcza informacji, co jawi się jako medium ułatwiające człowiekowi umiejscowienie się w obszarze, który „doświadczany jest tak, iż jest warunkiem (nie logicznym, lecz egzystencjalnym) naszego przylegania do świata i wspólnoty ludzkiej jako pola rośnięcia i wędnięcia wartości”⁶.

Polityka, zwłaszcza w kontekście postkomunistycznym, to wielkie pole do popisu dla antropologa, który lubi, ceni

⁵ B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, w: tegoż, *Proza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973, s. 335.

⁶ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 66.

i umie czytać klasykę własnej dyscypliny i nauk pokrewnych. Polska prawica zaś, to dla takiego badacza istny skarb. Dzięki niej może on powrócić w realia magiczno-religijne, zadumać się nad pojmowaniem czasu i przypomnieć o nieśmiertelności mitu. Zasada *in illo tempore*, której hołduje ta formacja, polega na tym, że nie chce się ona pogodzić ze świeckością własnych politycznych motywacji. Eliade powiedział, że „człowiek religijny nie chce żyć w czasie określonym przez język współczesny jako «teraźniejszość historyczna»; stara się osiągnąć czas święty, który pod pewnymi względami można przyrównać do «wieczności» [...] Dla człowieka religijnego świeckie trwanie czasowe może być okresowo «zatrzymane» przez wkroczenie — za pośrednictwem obrzędów — czasu świętego, niehistorycznego (w tym sensie, że nie należy do teraźniejszości historycznej)”⁷.

Gdzie zatem nie spojrzeć, antropologiczne skojarzenia. Proces rozwoju kultury to nie zawsze jednocześnie proces zapominania i porzucania przez ludzką świadomość form wcześniejszych. Antropologia uczy, że istnieje stała rama odniesienia dla ludzkich poczynań, że tęsknoty naszych współbliźnich, ich głupota i wielkość powielają, jedynie w nowym kontekście i zmienionych dekoracjach, utrwalone formy wrażliwości wobec świata i pomysły na życie. Wydaje się, iż gdyby Bellow w ten sposób spojrział na swoje antropologiczne przygody, mniej przeszkadzałaby mu arogancja badacza kultury. Sam zresztą z wyjątkowej arogancji słynie.

⁷ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1970, s. 99.

Polskie scenariusze mityczne

Na pierwszy rzut oka pojęcia „scenariusz” i „mit” sprawiają wrażenie, iż nie bardzo można i powinno się je łączyć w jedną pojęciową zbitkę. Wszakże scenariusz kojarzy się przede wszystkim z czymś szczegółowo zaplanowanym, wcześniej obmyślonym i świadomie skonstruowanym. Scenariusze zawsze mają swoich konkretnych autorów — reżyserów filmowych, autorów scenopisów, komisarzy wystaw malarских, dogadujących się polityków; słowem, nigdy nie są tak naprawdę anonimowe. Z mitami jest akurat dokładnie odwrotnie. Mimo niezliczonych już szkół rozumienia istoty mitu, wszystkie one zgadzają się co do jednego — mit jest domeną zbiorowości, strukturą czy formą świadomości, która stawia opór linearnie pojmanemu czasowi i powoduje, iż zjawiska postrzegane są przede wszystkim poprzez pryzmat ich nieuchronnej bezwarunkowości. Mitów nie sposób świadomie konstruować i „powoływać do życia” jako mitów właśnie; co najwyżej jednostkowa kreacja zyskać może z czasem swoją mityczną wykładnię, jak dzieje się to często w przypadku twórczości wybitnych artystów czy nawet artystów w ogóle. Ale i tutaj odpowiedniejszym słowem byłoby chyba określenie „kultowy”, tak zresztą dziś nadużywane (kultowa jest zarówno Britney Spears, jak i Adam Makowicz). Myślenie mityczne ma w dodatku podstępny naturę, objawia się nawet wówczas, gdy zdaje się nam, że właśnie je przewyciężyliśmy na rzecz racjo-

nalizmu i „twardej” logiki dwuwartościowej. Od mitu nie sposób tak łatwo uciec, ale nie znaczy to wcale, iż da się go znaleźć wszędzie i przy każdej okazji. Istnieje realne niebezpieczeństwo uczynienia zeń swoistej figury retorycznej i rodzaju słowa-wytrycha, otwierającego uniwersalne tajemnice ludzkiej intencjonalności, te zwłaszcza, które skrywają się pod powierzchnią zdarzeń. Nie wszystko zatem co nie jest historią, nauką i zdrowym rozsądkiem staje się automatycznie mitem, choć — z drugiej strony — również te trzy wzorcowe dziedziny stają się jego łakomym kąskiem. Dzieje się tak zwłaszcza w przypadku myślenia zogniskowanego wokół pojęcia narodu, szczególnie wówczas, kiedy znajduje się on w czasie niezwykłym. Wtedy to „zwykle” pojmowanie wspólnoty narodowej jako dowiedzionej historycznie całości, odrębnej od całości innych o podobnej naturze, nie wystarcza i pojawia się mityczna wizja narodowej historii, będąca *de facto* przywołaniem świata niezmiennych wartości, które ocalały mimo zmienności zdarzeń i ich konsekwencji. Naród jako mit nigdy nie jest bezpieczny. Scenariusze mityczne rodzą się jako odprysk działań na rzecz jednoznacznej wizji narodowej historii i opowiadają właściwie nie o zdarzeniach, ale o czymś o wiele ważniejszym — narodowej esencji. Scenariusze takie składają się z wielu, mniej lub bardziej powiązanych elementów opowieści o tym, co najistotniejsze, niezmienne i ponadczasowo ważne, i w tym sensie składają się na wielką zbiorową, bezwiednie skonstruowaną narodową *scène-a-faire*. Mityczny scenariusz ma wielu autorów, ale żaden z nich nie był w stanie układać go w pełni świadomie.

Zanim powiem z tej perspektywy kilka słów o renesansie mitycznej wyobraźni w Polsce ostatnich dziesięciu lat, mój ulubiony (i innych antropologów znad Wisły) cytat z Brunona Schulza. Potraktujmy go jako punkt wyjścia: „Istotą rze-

czywistości jest sens. Co nie ma sensu, nie jest dla nas rzeczywiste. Każdy fragment rzeczywistości żyje dzięki temu, że ma udział w jakimś sensie uniwersalnym [...] Najtrzeźwiejsze nasze pojęcia i określenia są dalekimi pochodnymi mitów i dawnych historii. Nie ma ani okruszyny wśród naszych idei, która by nie pochodziła z mitologii — nie była przeobrażoną, okaleczoną, przeistoczoną mitologią¹. W zupełnie odmiennej stylistyce to samo przesłanie przekazuje nam dziś Jacques Waardenburg, przywołując pojęcia „mitów ukrytych”, które ujawniają się zawsze wtedy, kiedy rodzi się potrzeba dostarczenia realnych fundamentów tworzących sens życia danej wspólnoty. W szczególności takie potencjalne ledwie opowieści mityczne przeistoczyć się mogą w trwały element zbiorowej wyobraźni, stając się wówczas „mitami jawnymi”².

Pora już najwyższa, aby zadać sobie podstawowe pytanie: czy Polska znajduje się akurat w jakimś szczególnym momencie swoich dziejów, promującym rodzenie się narodowej mitologii? Moja odpowiedź brzmi: od symbolicznej daty roku 1989 moment ów zarówno empirycznie zaistniał, jak i jest na różne potrzeby i przy zastosowaniu wielu mitycznych strategii kreowany. Najpierw data 1989 kojarzyła się nade wszystko pozytywnie, oznaczając rzeczywistą niepodległość i odzyskaną suwerenność. Od roku 1993, kiedy do władzy dochodzi niespodziewanie formacja postkomunistyczna, powraca wizja narodu zagrożonego z jej typowo patriotyczno-niepodległościową retoryką. Miejsce „Polski demokra-

¹ B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, w: tegoż, *Proza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973, s. 334-335.

² J. Waardenburg, *Symbolic aspects of myth*, w: *Myth, Symbol, and Reality*, A.M. Olson (ed.), University of Notre Dame Press, Notre Dame and London 1980, s. 41-68.

tycznej” lub „Polski niepodległej” zajmuje wówczas „recydywa komunizmu”. Oznacza ona, żeby posłużyć się terminologią tak modnego ongiś strukturalizmu, że kraj i naród znalazły się w tzw. fazie liminalnej swych dziejów, albo *betwixt and between* — pomiędzy postkomunizmem (nie będącym już komunizmem „prawdziwym”) a prawdziwą demokracją. Wizja tej ostatniej oddała się rzecz jasna nieuchronnie z każdym miesiącem panowania władzy „sił starego porządku”; i odwrotnie — groźba „powrotu PRL-u” nieuchronnie się przybliża. Mit Polski liminalnej był już trzecim wielkim scenariuszem, jakiego doświadczyliśmy do roku 1997, roku triumfalnego powrotu do władzy „zjednoczonej prawicy”. Cofnijmy się więc w czasie.

Pod koniec roku 1993 miałem okazję pisać w jednym z tekstów dla nowojorskiego „Przeglądu Polskiego”: „Oto mamy ostatnie cztery lata w Polsce. Czas to niezwykły, bo czas praktykowania demokracji i realizowania różnych jej wizji [...] Dwie wizje miały dominujące znaczenie w ostatnim czasie. Obie mają klasyczne cechy mitu, a ich konfrontacja okazała się fatalna w skutkach dla każdej z nich. W ramach Wizji Wyspy usilnie próbowano uformować wyobrażenie Polski i Polaków jako zasadniczo wyróżniających się wśród innych państw i innych narodów. Decydować o tym miały: religia, moralność i historia jako pasmo nieustającej walki z wewnętrznymi i zewnętrznymi wrogami. W mitycznej wyobraźni porządek rzeczy jest ustalony raz na zawsze i nie ulega zmianom. Dla katolickiego narodu wrogiem jest każdy Obcy, zarówno tzw. bliski, jak i obcy zewnętrzny [...] Siłą napędową Wizji Wyspy jest bowiem mit przeszłości — nauczycielki prawdy i wyroczni, jak należy postępować, aby demokracja nie stała się złem podobnym do komunizmu, bo złem zaiste stać się może, gdy wartości obce zaczną dominować

nad rodzimymi. Wizja ta ma tylko wówczas sens, jeśli jest w niej obecny Wróg, bo tylko on powoduje, że jest ona spójna [...] Mit przyszłości zdominował z kolei koryfeuszy Wizji Kontynentu, którzy świadomi są niebezpieczeństw odwoływania się do narodowych wartości jako wartości ponadhistorycznych. Zamiast tego wszyscy winniśmy stawać się Obywatelami Europy. Najgorszą rzeczą byłoby pozostawanie na uboczu głównego nurtu cywilizacyjnego. Demokracja i kapitalizm wymagają kapitalistycznej świadomości: indywidualnej inicjatywy, kalkulacji i odwagi [...] Mit Przeszłości zmagał się z Mitem Przeszłości, lokalność z kosmopolityzmem, narodowe z europejskim, wartości chrześcijańskie z prawami człowieka, a zbiorowe z indywidualnym. Co jednak istotniejsze, przedstawicielom obu naszych wizji wydawało się, że ich ostateczny sens pokrywa się z oczekiwaniami ludzi. Nie zauważyli oni wszakże, że Wizja Wyspy przychodzi zbyt późno, a Wizja Kontynentu zdecydowanie za wcześnie”³. Na tak przygotowanym polu zrodziło się wyborcze zwycięstwo SLD, które było — w wielkim skrócie tutaj rzecz ujmując — triumfem nostalgii nad agresywną rzeczywistością.

O ile w tamtych latach nostalgia za znanym socjalistycznym, jakoś tam bezpiecznym *orbis interior* pokonała ówczesne agresywnie opisujące świat mitologie — chrześcijańsko-narodową i liberalną — o tyle dziś zwykły pragmatyzm zwycięża bez trudu coraz mniej zrozumiałą i oddalającą się od realiów końca wieku Mitologię Liminalności. Czas mamy teraz wyjątkowo niesprzyjający dla mitologii skierowanych przede wszystkim w przeszłość. „Geologiczna” koncepcja narodu jako depozytariusza narodowej tradycji, która odkłada się kolejnymi

³ W.J. Burszta, *Nostalgia i mit*, „Nowy Dziennik. Przegląd Polski” nr 5902, 16 grudnia 1993, s. 16.

warstwami zdarzeń i wartości, tworząc narodową tożsamość, zdaje się ustępować miejsca koncepcji innej — „gastronomicznej”⁴. W tej drugiej naród staje się wspólnotą imaginacyjną, „kartą dań” do wyboru, jednostki są luźniej usytuowane w strukturze społecznej, w coraz mniejszym stopniu odwołują się do „faktów naturalnych” w rodzaju języka, rasy czy związków krwi (podstawowy to materiał, którym żywi się mit), a swą tożsamość opierają na zbiorowej wyobraźni. Kryzys państwa narodowego, o którym tak obecnie głośno, łączy się bezpośrednio z kryzysem zapotrzebowania na mitologię w starym stylu. W Polsce rodzi się w to miejsce potrzeba „mitu uśmiechniętego”, pozytywnego, który lepiej będzie przylegał do społeczeństwa konsumpcyjnego i tożsamości — kto wie? — postetnicznych. Bądźmy konsekwentni — skoro mówimy do znudzenia o Polsce jako kraju w „procesie transformacji”, nie ograniczamy jej przecież do sfery ekonomicznej i politycznej. Mitologie tradycyjne stają się w państwach prawdziwie demokratycznych dysfunkcjonalne, a ich miejsce zajmują na przykład mitologie związane z różnymi przejawami kultury popularnej.

Nie sądzę, aby Polska była szczególnym krajem, skrawkiem świata i populacją naznaczoną piętnem mitologicznym. Każde europejskie państwo narodowe albo jednoojczyźniane bez mitologii takiej nie może się obejść. Począwszy od owego pierwszego momentu, od kiedy „staje się naród”, a skończywszy na terażniejszości, niezbędnym jest ów ogólny sens pojęcia „naszego” narodu, który sprawia, że każdy element opowieści o dziejach narodowych ma w tym sensie swój udział. Na każdą oficjalną historię danego państwa da się

⁴ A.D. Smith, *Gastronomy or geology? The role of nationalism in the reconstruction of nations*, „Nations and Nationalism” 1[1]:1995, s. 10-11.

spojrzeć jak na mit, bo ona taki mit rzeczywiście zawiera (dzieje też muszą mieć sens uniwersalny). Niedobrze jest jednak, kiedy mitologiczna opowieść staje się coraz bardziej jałowa i przemienia z wolna w ideologię. A tak, moim zdaniem, sprawy mają się właśnie w Polsce. Ideologia tym różni się przecież od mitu, iż za wszelką cenę musi udowodniać swoją „prawdziwość” i wyłączność. A ponadto — ideologia nie znosi konkurencji i dzieli ludzi, jest mitem zdegradowanym. Jednym słowem: naszemu krajowi potrzebny jest nowy rodzaj twórczego mitotwórstwa.

Wspólnoty wyobraźni

Wydawało się już, iż temat kultury ludowej w jej tradycyjnym rozumieniu jest zamkniętym rozdziałem zarówno w dziejach humanistyki, jak i debat publicystycznych. Okazuje się jednak, że powraca nieustannie w krajowych realiach. Tym razem dzieje się tak głównie w kontekście dyskusji nad regionalizmem i rolą kultury lokalnej w kształtowaniu tożsamości. Ale nie tylko. Odżyły ponownie dysputy nad relacją kultury ludowej do kultury narodowej. Warto więc — raz jeszcze — powrócić do tego zagadnienia po to, aby wyrazić własny pogląd w tym względzie, zdając sobie sprawę, iż nie jest to pogląd popularny i powszechnie podzielany. Zaczniemy od kwestii podstawowych.

Teorie kultury ludowej rozwinęły się niezależnie wśród etnologów europejskich oraz amerykańskich socjologów i antropologów kultury. W ramach pierwszej tradycji intelektualnej kulturę ludową identyfikowano właściwie z kulturą chłopską, często stosując zamiennie oba terminy. Zainteresowania badaczy koncentrowały się w tym wypadku wokół kilku podstawowych aspektów: genezy i miejsca kultury ludowej w obrębie ogólnonarodowego dziedzictwa, jej przemian, poszczególnych dziedzin składających się na całość „ludowego kształtu człowieka”. Wielki wpływ na sposób widzenia tej sfery miało Oświecenie, a zwłaszcza Romantyzm. Wtedy to ówczesna inteligencja polska właśnie na wsi poszukiwała

staropolskich, ba — prasłowiańskich — wartości kulturowych. Wydawało się, że kultura wyższa jest skażona kosmopolityzmem i ulega szybkim zmianom, więc tylko wieś (skądinąd traktowana jako zacofana!) mogła przechować te treści, które w heterogenicznej kulturze miejskiej uległy zapomnieniu. W pieśniach ludowych, zagadkach, przysłowiuach, obrzędach i rytuałach poszukiwano nieskażonej kultury, do której będzie można się odwołać, gdy wybije godzina niepodległości. Chłopi zdawali się żyć poza czasem, umierały jednostki i zmieniały pokolenia, ale trwała kultura. Każda kolejna generacja powtarzała doświadczenia swoich przodków. Już jednak Ryszard Berwiński udowodnił, że ani ta kultura ludowa wcale nie jest taka „pradawna”, ani taka na wskroś oryginalna, że czerpie z zapożyczeń, w tym — z kultury antycznej. Pojawiły się nawet poglądy, że jest ona w ogóle zbiorem wtórnych elementów, które przedostały się na wieś z kultury wyższej. Pośrednie stanowisko reprezentował Jan Stanisław Bystroń; uważał on, że „kultura ludowa jako całość jest wytworzonym przez zbieg okoliczności zespołem treści, które same przez się nie muszą być ludowe”¹.

Współcześnie przyjęło się traktować kulturę ludową jako zmienny w czasie twór historyczny, ukształtowany z trzech podstawowych źródeł: oryginalnie etnicznych, przejętych z kultury elitarnej oraz z wpływów międzyetnicznych. Jako odrębna jakość kultura ta ukształtowała się w okresie feudalizmu, a jej największy rozkwit przypadł na wiek XIX. Ale tutaj natrafiamy na jeden z wielu paradoksów, w jakie uwikłana jest refleksja nad ludem: oto bowiem moment rzeczonoego rozkwitu pokrywa się z momentem zapoczątkowującym

¹ J.S. Bystroń, *Kultura ludowa*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1936, s. 20.

stopniowy upadek i zanik kultury ludowej jako zwartego systemu sądów i praktyk! Przecież Hugo Koliątaj w słynnym liście z roku 1802 wskazywał już na konieczność szybkiego rejestrowania „tradycji gminnej” w obliczu jej nieuchronnego zanikania. Od tego też czasu rozpoczął się, trwający właściwie po dziś dzień, spektakl badawczy pod tytułem „Ostatnie tchnienie kultury ludowej”. Przez cały wiek XIX, okres międzywojenny i lata po II wojnie światowej co rusz natrafiamy na kolejne manifesty nawołujące do dokumentowania resztek kultury ludowej. Jej zakres sukcesywnie ubożał — zmieniała się mentalność wsi, która weszła w obieg kultury ogólnonarodowej i masowej, zmieniała się kultura materialna, zmieniła obyczaje.

W okresie powojennym doszło w konsekwencji do procesu znacznej mityzacji myślenia o kulturze ludowej. W PRL została ona uznana za jeden z nurtów zarówno tradycji narodowej, jak i kultury współczesnej. Dokonano jej różnorodnych opisów, powstały muzea skansenowskie, organizowano na masową skalę konkursy i festiwale sztuki i muzyki ludowej, wybrane treści folkloru próbowano reaktywować w ramach tzw. folkloryzmu, który przeradzał się niekiedy we własną karykaturę². Słowem, uczyniono z niej określoną wartość światopoglądową, bardzo ważną z punktu widzenia ideologii socjalistycznego państwa. Myślenie o kulturze ludowej — zauważa znawczyni problemu — „wbrew pozorom częściowo tylko dotyczy bezpośrednio pewnej obiektywnej dziedziny rzeczywistości. Zazwyczaj, jeżeli kultura ludowa staje się obiektem refleksji, w znacznym stopniu zakłada to konieczność uwzględnienia zastanych już różnych sposobów

² Na ten temat pisałem m.in. w pracy *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1992, rozdział pt. „Kultura — ludowość — postfolklorizm” [s. 188-212].

mówienia o niej, stereotypowych wyobrażeń na jej temat, wymaga użycia bądź odrzucenia obowiązujących dotąd pojęć, kategorii, przyjęcia lub zakwestionowania języka, jakim przywykło się opisywać kulturę ludową. Wynika to stąd, że dyskurs o kulturze ludowej niejako tworzy swój własny przedmiot”³. To bardzo trafne spostrzeżenie i warto pójść jego tropem.

Można powiedzieć, że kulturę ludową pojmuje się na trzy odmienne sposoby. Po pierwsze, jako sumę wytworów ukształtowanych w ramach wiejskiej społeczności lokalnej. Po drugie, jako zbiór wzorów, norm i wartości rozwiniętych przez warstwę chłopską. Po trzecie wreszcie, jako najprostszy i pierwotny model kultury. Często — także w ramach oficjalnych deklaracji ministerialnych — łączy się wszystkie trzy sensory i eksponuje „ludowość” treści kulturowych, którym przypisano *a priori* dwie podstawowe cechy: autentyczność i tradycyjność. Zatem tradycyjna, autentyczna kultura ludowa byłaby pewnym stanem ludowości bez świadomości ludowości, tj. reprezentowałaby rodzaj spontanicznego stanu kultury, pozbawionego możliwości wyboru alternatywnego stylu życia. Co się bowiem dzieje, kiedy rzeczywiście pojawiają się konkurencyjne systemy kultury — masowej, popularnej, ogólnonarodowej? Natychmiast mówi się o zmierzchu lub wręcz upadku „tradycyjnej kultury ludowej”. Ta ostatnia, by nie zanikać, musiałaby egzystować w doskonałej izolacji jako kultura typu stanowego. Tutaj też tkwi kolejny paradoks — postulat zachowania autentycznej kultury ludowej danego regionu jest sprzeczny z aspiracjami cywilizacyjnymi tegoż regionu.

³ I. Bukraba, *Kultura ludowa na co dzień*, COMUK, Warszawa 1990, s. 19.

W ostatnich kilkudziesięciu latach specjaliści od kultury chłopskiej, etnologowie i folklorysty w pierwszym szeregu, wykazali się niemałą skutecznością w powoływaniu do życia, tworzenia „na surowym” pniu różnych fenomenów, które określano dziwnym mianem współczesnej kultury ludowej. Mieszkańcom wsi udało się wyperswadować (a mniej elegancko się wyrażając — wmówić po prostu), że „ich” kultura ludowa jest ciągle żywa, a nawet bujnie się rozwija! O ile miało to naprawdę niebagatelne znaczenie dla wypełniania pustyni kulturalnej, jaką stała się powojenna wieś polska, zatomizowana i pozbawiona swych prawdziwie historycznych korzeni regionalnych, o tyle dalekosiężne konsekwencje tego programu „nauczania wsi kultury ludowej” bywają już komicznej niekiedy natury.

Dla dzisiejszego politycznego „lobby ludowego”, dojrzewającego w atmosferze rzekomego renesansu kultury ludowej, której oznakami miały być zespoły folklorystyczne i konkursy rzeźby (np. 25 lat PRL w sztuce ludowej...), kultura ludowa stanowi nadal coś absolutnie pierwotnego i podstawowego. Powtarza więc automatycznie słynne hasło lat siedemdziesiątych, że kultura ludowa jest dobrem narodu i podstawą kultury narodowej⁴. W istocie jednak, to co rozumie się dzisiaj przez pojęcie kultury ludowej, formuje dwie kategorie zjawisk; jedna jest nam już doskonale znana, druga z niejakim trudem przesącza się do świadomości. Jest to więc częściowo przejaw folkloryzmu, który tym różni się od folkloru i kultury ludowej, że jest działalnością świadomie inspirowaną, kierowaną, ma swoich menedżerów, ideologów i propagatorów. Odwołuje się on do oryginalnych źródeł kul-

⁴ Na ten temat bliżej: J. Burszta, *Kultura ludowa — kultura narodowa*, LSW, Warszawa 1974.

tury chłopskiej na zasadzie przypomnienia, interpretacji i prezentacji treści, które już w skali społecznej zamarły. Gdyby było inaczej, oznaczałoby to niebывały tradycjonalizm wspólnot wiejskich, które winny tkwić nadal w realiach owego zwartego stylu życia, jakim była z historycznego punktu widzenia kultura chłopska. Aliści oznaczałoby to całkowite zmarginalizowanie wsi, rezygnację z partycypacji w realiach społeczno-ekonomicznych, w tym — o czym się zapomina — choćby z umiejętności czytania i pisania! Kultura ludowa i folklor były niegdyś dla chłopów jedyną znaną im rzeczywistością, a przecież folkloryzm zakłada wybór, w tym wypadku — przebieganie się od czasu do czasu w ludowe szatki dziadków i babek.

Druga kategoria zjawisk, ukrywająca się pod nalepką „kultura ludowa”, ma bardziej ogólny charakter, wykraczający poza nią samą. Mam tutaj na myśli współczesny fenomen współlistnienia kultury globalnych znaków identyfikacji i poszukiwania własnego zakorzenienia w jakiejś formie tożsamości lokalnej. Znane są nam ogólne procesy ujednolicania się wzorów partycypowania w kulturze, kształtowane głównie w orbicie żarłocznej kultury popularnej i niestającej oferty mediów. Taka homogenizacja podaży treści kultury konsumpcyjnej ma jednakże swoją drugą stronę. Towarzyszy jej równoległy proces nowej syntezy wszelakich tradycji lokalnych, na przykład w tak sztandarowej dziedzinie jak muzyka folkowa (będzie o niej mowa w tej książce).

Będąc pod wpływem kosmopolitycznego reżimu kulturalnego i ponadnarodowej ekonomii, na które wpływ jednostek jest znikomy lub zgoła żaden, ludzie tym bardziej poszukują czegoś, co sprawia, iż czują się w jakimś zakresie inni, zakorzenieni w konkretnym miejscu i czasie owej globalnej ekumeny. To dośrodkowe dążenie przypomina czy wręcz repre-

zentuje proces, nazwany przez Erica Hobsbawma „tradycją wytworzoną”, a oznacza zbiór praktyk, które niegdyś były akceptowanymi lub respektowanymi w skali społecznej (w tym regionalnej) regułami, rytuałami i symbolami. Wprawdzie one same zanikły, lecz są na nowo przypominane jako wartości i sukcesywnie powtarzane sprawiają, że rodzi się ich wyobrazeniowy związek z przeszłością⁵.

Inaczej mówiąc, jest to powszechne dziś zjawisko wyboru określonych tradycji, także typowo lokalnych, w celu stworzenia więzi pozwalających samookreślać się jednostkom i wspólnotom na bardziej podstawowym poziomie. W tym zakresie mieści się także „tworzenie” tradycji kultury ludowej jako aspektu kultury regionalnej. Podkreślam — jako aspektu jedynie, interpretowanie bowiem tradycji ludowych nie przywraca ich do autentycznego życia, to nie jest „żywy stan kultury”, ale przypominana i waloryzowana pozytywnie przeszłość jako element współwyznaczający terażniejszość. Żadną miarą nie wolno utożsamiać tak „wytworzonej” kultury ludowej z kulturą regionalną. Kultura ludowa jako tradycja wytworzona jest zestawem niezmiennych wartości przede wszystkim estetycznych, „zakapsułkowanych” w świadomych działaniach. Jako taka może ona stanowić właśnie jeden z aspektów wspólnoty wyobraźni, jaką winna być każda społeczność regionalna. Musi jej wszakże towarzyszyć spojrzenie w przyszłość i żywa terażniejszość. Dywany z piasku i grzebieniarstwo nie definiują dzisiaj bogactwa lokalnej wyobraźni.

⁵ E. Hobsbawm, *Introduction: Inventing Traditions*, w: *The Invention of Tradition*, E. Hobsbawm, T. Ranger (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 1-6.

Niskie — wysokie, wysokie — niskie

Zadziwiające jest, jak bardzo niechętnie teoretycy muzyki i muzykolodzy, przynajmniej w Polsce, dyskutują z profanami o roli muzyki w kulturze. A tymi ostatnimi są dla tych pierwszych ci wszyscy, którzy... nie są muzykologami. Klasyczne błędne koło. To dziwne zjawisko, zważywszy, że muzyka jest rzekomo najbardziej dostępną i powszechną ze sztuk, że otacza nas już dzisiaj zewsząd i nie sposób od niej uciec w świat ciszy absolutnej. Muzyka przede wszystkim JEST w kulturze, a dopiero później orzec wypada, że BYWA ona autonomiczną jej sferą — terenem, po którym poruszają się muzycy, a może nade wszystko specjaliści-kwalifikatorzy. To oni decydują, co jest wartościowe w tej dziedzinie. Albo wręcz: co powinno być muzyką prawdziwą.

Antropologowie kultury często są zapraszani na przeróżne spotkania, aby zabrać głos na trochę ogólniejsze tematy związane z rolą muzyki w społeczeństwie. Badacz kultury musi opowiedzieć się za stanowiskiem heteronomicznym, a więc takim, które wiąże fenomen obecności muzyki z kulturą. Oznacza to przyjęcie poglądu, że struktury muzyczne są „przejawem” albo też, że pozostają w związku z rzeczywistością zewnętrzną, a już zwłaszcza w jej skonkretyzowanej filozoficznie postaci, jaką jest rzeczywistość kulturowa. Taka postawa nie musi pociągać za sobą negowania poglądu, iż „muzyka jest rzeczywistością samą w sobie”, po-

dobnie jak to się dzieje w wypadku refleksji nad językiem i religią.

Skoro antropologia kultury jest tą perspektywą spojrzenia na muzykę, która będzie nas interesować, od razu warto powiedzieć, że anektuje ona zwyczajowo muzykę jako jedną z wyróżnionych dziedzin kultury, a proceder ten znany jest przynajmniej od czasów Edwarda B. Tylora, twórcy pierwszej nowoczesnej definicji kultury. To bardzo wygodny zabieg, tym bardziej że do wszelkich bardziej szczegółowych analiz dotyczących roli „uporządkowanego dźwięku” w życiu społecznym „deleguje” się specjalistów, w tym wypadku etnomuzykologów. A ci akurat najmniej zajmują się ową relacją muzyka-kultura (lub kultura-muzyka). Cóż więc w sposób najogólniejszy powiada się antropologicznie o muzyce w kulturze?

Mamy tedy kanoniczny zestaw równie kanonicznych stwierdzeń: że europejska miara muzycznej perfekcji nie jest uniwersalna, że w wielu rejonach świata rzeczywistość muzyczna nie jest wyodrębniana jako autonomiczna dziedzina oceniana wedle kryteriów estetycznych i — może przede wszystkim — profesjonalnie muzykologicznych w sensie europejskim. Jednym zdaniem rzecz kwitując — *inne kraje, inne głosy*, i to w sensie jak najbardziej dosłownym. Pochylmy się jednak bliżej nad przykładem takiego typowego stanowiska antropologicznego, szukając jakiejś zachęty do podjęcia traktu owej heteronomicznej wędrówki po muzycznie zabarwionej kulturze. Pisze zatem, rzadko zresztą dziś cytowany, Kaj Birket-Smith: „U ludów prymitywnych muzyka, śpiew i taniec są nierozdzielne. Połączone przepełniają umysły uczuciem wspólnoty. W wielkie święta emocje przechodzą w ekstazę, w której radość lub smutek całego społeczeństwa zostają zawarte w melodiach, słowach i ruchach. Przy

obrzędach inicjacyjnych, na zebraniach związków tajemnych, podczas religijnych rytów, uczestnicy nie poprzestają na *stuchaniu* sakralnych mitów, muszą je *widzieć* na własne oczy, uczestniczyć w nich, i w ten sposób brać udział w ich mocy. Ale i w powszedni dzień, szara monotonia pracy bywa urozmaicana miarowymi i rytmicznymi ruchami, co w końcu przeradza się w śpiewy oraz tańce, które jej towarzyszą”¹. Łącząc początki muzyki z melodyjnością intonacji językowej, Smith pisze dalej, iż „Dźwięki się łączą, a muzyka powstaje z rytmów, ustalonych interwałów i z możliwości transpozycji w inną tonację. Rytm bywa często bardzo zaznaczany, a przedmioty, które do tego służą, są na ogół najbardziej prymitywnymi instrumentami. Jednakże rytm często nie zgadza się z tanecznym taktem, co prowadzi do synkopowania. W Europie metrum dzieli się na dwie do czterech długich, podporządkowanych sobie grup (na przykład 2+2+2+2) i tak też jest w Azji wschodniej, Indonezji i Ameryce, gdy w Indiach, Azji zachodniej i Afryce stosuje się takty różnej długości (na przykład 3+3+2). Interwały rzadko są takie, jak u nas”².

Zacytowana tutaj obszernie wypowiedź jest typowa dla antropologicznych ujęć podręcznikowych, wskazuje przy tym na dwie istotne kwestie. Po pierwsze — na rytualno-sakralny czy wręcz religijny charakter muzyki oraz — po drugie — na jej synkretyczność (muzyka-taniec-śpiew jako nierozdzielna całość) i funkcjonalne powiązanie z całokształtem życia wspólnoty prymitywnej. Jeśli więc pójdziemy tropem typologicznym i wyodrębnimy w historii ludzkiej kultury tzw. społeczeństwa magiczne, nasuwa się kolejne spostrzeże-

¹ K. Birket-Smith, *Ścieżki kultury*, przeł. K. Evert-Vaedtke i T. Evert, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 451-452.

² Ibidem, s. 452-453.

nie, że oto istnieje także ścisły związek pomiędzy mitem a muzyką. Muzyka, podobnie jak rytuał, byłaby w tym ujęciu „mitem w akcji”. Problem wszakże w tym, że nie wiemy właściwie nic o statusie muzyki w owych społecznościach magiczno-mitycznych. I tak, Claude Lévi-Strauss wskazuje, że w dzisiejszym społeczeństwie muzyka stała się substytutem mitu, a fuga jest tą formą kompozycji, która ma analogiczne cechy jak mit. Według francuskiego strukturalisty dziedzictwo mityczne odnajdziemy we współczesnej muzyce i powieści; muzyka od Monteverdiego do Strawińskiego to substytut mitu w społeczeństwach symbolicznych. Na tym właśnie kryterium opiera dalej Lévi-Strauss swą klasyfikację muzyków; tak więc mamy *muzyków kodu* (Bach, Strawiński, Weber), komentujących zasady dyskursu muzycznego; *muzyków przekazu* (Beethoven, Ravel, Schoenberg), którzy „opowiadają” oraz *muzyków mitu* (Wagner, Debussy, Berg), kodujących przekaz w narracji. Mit jest zatem tworzeniem kodu poprzez przekaz oraz wskazywaniem reguł dzięki narracji. Jak jednak widać, Lévi-Strauss uchyla się od odpowiedzi na podstawowe pytanie, jaki był w istocie status muzyki w świadomości pierwotnie magicznej, a pokazuje jedynie, w jaki sposób mit przekształca się w muzykę w czasach nowożytnych.

Niezadowolony z podobnych rozwiązań Jacques Attali, autor niecodziennej i wielce kontrowersyjnej pracy *Noise. The Political Economy of Music*³, proponuje stanowisko radykalnie odmienne: muzyka jest nie tylko nowoczesnym substytutem mitu, ale ona BYŁA obecna w micie, stanowiąc symulakrum ofiary rytualnej i swoiście potwierdzając ist-

³ J. Attali, *Noise. The Political Economy of Music*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996; oryginał francuski: *Bruits: essai sur l'économie politique de la musique*, Presses Universitaires de France 1977.

niejący porządek społeczny. Pochylmy się nieco bliżej nad poglądami przedstawionymi we wspomnianej książce.

Attali pragnie przede wszystkim interpretować kulturę przez muzykę; z tego punktu widzenia wyodrębnia trzy fazy jej obecności w systemach kulturowych: epokę OFIARY, REPREZENTACJI i POWTÓRZENIA, dodając ponadto czwartą, potencjalnie się rysującą fazę, jaką jest epoka KOMPOZYCJI. Zajmijmy się tutaj przede wszystkim okresem ofiarnym.

Dla autora *Noise* muzyka jest tworem z gruntu syntetycznym — jawi się jednocześnie jako nauka, przekaz i jakość temporalna. Inaczej mówiąc, jest sposobem komunikacji człowieka ze środowiskiem, społeczną ekspresją i trwaniem. A dalej — ma funkcje terapeutyczne, oczyszczające, przenikające i uwalniające; jest zakorzeniona w szczególnej koncepcji wiedzy na temat ciała oraz stanowi formę egzorcyzmu poprzez dźwięk i taniec. Jest także — nie wolno zapomnieć — rozrywką, która jest tworzona, słuchana i podlega prawom wymiany. To wreszcie radość twórcy, wartość użytkowa dla słuchacza i wartość wymienna dla tych, którzy ją sprzedają.

Każde z tych znaczeń stanowić może źródło interpretacji muzyki, aliści wszystkie one są wtórne wobec rytualnego źródła muzycznej kreacji. Pierwotnie muzyka jest prorocstwem, o czym świadczyć może łączność funkcji muzyka, kapłana i celebranta, typowa dla ludów starożytnych i prymitywnych. Muzyk ma status paradoksalny — jest równocześnie w społeczeństwie, które go chroni, najmuje i opłaca, ale i poza nim wówczas, gdy mu zagraża potęgą swoich wizji.

Paradoksalność i wielofunkcyjność muzyka pociąga za sobą dwuznaczność jego samego i profesji, którą uprawia. Muzykant występuje w podwójnej roli — to jednocześnie *musicus* i *cantor*, odtwórca i prorok. Według Attali, a zga-

dzają się z nim antropologowie, rozróżnienie na muzyków i nie-muzyków może być postrzegane jako jeden z pierwszych w ogóle podziałów pracy, poprzedzający inne społeczne hierarchie. To on jest pierwszym katalizatorem mitu i przemocy. Status muzyka w większości cywilizacji oddaje sekwencja *magia-muzyka-ofiara-rytuał*. Wykonawca-prorok to jednocześnie ktoś wykluczony, sytuowany na najniższych poziomach hierarchii społecznej, jak i uważany za istotę ponadludzką; łączy i dzieli w równej mierze.

W cywilizacjach starożytnych muzyk jest często niewolnikiem, bywa, że z kasty niedotykalnych. Jeszcze w XX stuleciu religia islamska zabraniała wiernym spożywania posiłków przy tym samym stole, co muzycy. Z kolei w Persji muzyka przez długi czas była działalnością zarezerwowaną dla prostytutek, a przynajmniej dla jednostek okrytych niesławą. Z drugiej strony wiemy jednak przecież, że to religie starożytne wytworzyły kastę muzyków-kapłanów, których rolą była służba w świątyni. Podobny wątek znajdziemy w mitologii greckiej, gdzie dostęp do tajemnicy muzycznej owiany jest dwuznacznością (Pitagoras, Empedokles), nie jest on także obcy *Biblii*, jak choćby w opowieści o Dawidzie uleczającym Saula z szaleństwa dzięki grze na harfie.

Realia średniowiecznej Europy, rekonstruowane pieczołowicie przez pokolenia historyków i antropologów historycznych potwierdzają, że muzyka nie tylko przenika ówczesną rzeczywistość, ale nieustannie nawiązuje czy raczej — realizuje magiczno-rytualno-mityczne źródło kultury. Muszą minąć wieki, abyśmy spoglądali na nią w dzisiejszy sposób, by debata nad tym, czy jest ona autonomiczna (asemantyczna), czy przeciwnie — wiąże się i wyraża „ducha czasów”, stała się w ogóle zasadna. Status muzyka i twórczości muzycznej dzisiaj, a ich status w realiach antycznych i średniowiecznych, to dwie

zupełnie odmienne sytuacje kulturowe. *Jongleur*, kuglarz i ekwilibrysta, to pojęcia odnoszące się zarówno do muzyków (instrumentalistów i pieśniarzy), jak i do innych „zabawiaczy”, a więc mimów, akrobatów czy błaznów. W średniowieczu funkcje te są nierozróżnialne i wzajemnie ze sobą powiązane. *Jongleur* był osobą wolną, prznosił się bez trudu z miejsca na miejsce, oferując swoje usługi w prywatnych posiadłościach i miejscach publicznych. Muzyka w tych czasach była jednocześnie spektaklem ciała, a proponowany widowni repertuar analogiczny, niezależnie od tego, gdzie odbywał się występ. Odbiorcy muzyki — co ważne — należeli do wszelkich klas społecznych; mogli być nimi chłopcy biorący udział w weselach i zabawach karnawałowych, o czym tak pięknie pisze Michaił Bachtin; mogli być rzemieślnicy i czeladnicy w trakcie obchodów dni świętych patronów; ale mogła to być także burżuazja i szlachta, jak choćby w czasie dorocznych bankietów i innych imprez „na zamówienie”. Melodie, zwane dzisiaj popularnymi, grane były na dworach i jarmarkach w tych samych wykonaniach w różnych wersjach, z wyjątkiem muzyki kościelnej nie istniała bowiem muzyka w formie notacji, zapisu nutowego. To, co dzisiaj przypisuje się muzyce ludowej — wielowątkowość, brak pojęcia „prawa autorskiego”, oparcie muzyki na wielu tekstach, wzajemna wymiennosc melodii i tekstu — charakteryzowało całą przestrzeń muzyczną kultury jako takiej. Oczywiście, że istnieli już wówczas muzycy dworscy, wykonujący utwory nieobecne w realiach wiejskich, ale nie było to regułą i zdarzało się raczej incydentalnie. A poza tym, owe zespoły najmowane na dwory i tworzące dworskie orkiestry, wywodziły się nieodmiennie z liczących pięć-sześć osób grup kuglarskich, które na co dzień występowały poza dworem.

Wszystko zaczyna ulegać zmianom w XIV wieku. Po pierwsze, kościół anektuje ostatecznie muzykę jako medium religijne, co dobitnie pokazuje, iż również jego przedstawiciele związek między rytuałem i muzyką uważali za oczywisty, sam przez się zrozumiały! Z drugiej strony następuje profesjonalizacja świeckiego źródła muzyki: techniki zapisu muzyki polifonicznej stają się częścią kultury dworu, a więc formują coraz bardziej odrębny typ muzycznej świadomości — rodzi się muzyka jako forma profesjonalnej praktyki kulturowej, działalność autonomiczna, kierująca się kryteriami zawodowymi i oceniana wedle kryteriów estetyczno-artystycznych. Dopiero wówczas historię własnej profesji mogli zacząć spisywać muzykolodzy. Następuje zasadniczy i trwałe rozdział między tym, co wzniosłe i wielkie, nawiązujące do mitycznego źródła kultury, a tym, co powszechne, popularne, synkretycznie nieodróżniane (muzyka-taniec-śpiew). O ile na dworze wiedziano już doskonale, kiedy słuchać, a kiedy tańczyć, muzyka popularna zawierała w sobie, i dzieje się tak nadal, implikacje łączenia muzyki, gestu i tańca.

W ciągu trzech wieków — od XIV do XVI — dwór ostatecznie skazuje na banicję *jongleurs* i zaczyna słuchać wyłącznie muzyki opartej na partyturze, granej przez opłacanych muzyków. Głos i muzyka ludu nie mają już wstępu do kultury wyższej, chyba że, jak w wieku XIX, zainteresuje się nimi ktoś w rodzaju Oskara Kolberga. Nie zmienia to jednak faktu, że oto rodzi się hierarchia muzycznej profesji — *jongleur* nie oznacza już, jak wcześniej, tylko muzyka, ale fachowca zwanego *minstrel* (od łac. *ministerialis* — funkcjonariusz, urzędnik). Muzyk przestaje być nomadą, staje się mieszkańcem dworu, rezydentem miejskim, w każdym razie — jednofunkcyjnym zawodowcem. Ciekawie o procesie tym

pisze Chris Cutler: „Wraz z modusem ludowym/z modusa ludowego w muzyce zachodniej wylaniał się stopniowo całkowicie nowy tryb produkowania muzyki, tryb będący zaprzeczeniem mnogości form ludowych, negujący je pod względem kluczowych atrybutów. Techniczno-wytwórcze jądro owego nowego modusu stanowiła innowacja jakościowa (nie — ilościowa) o wrodzonym potencjale rewolucyjnym. Innowacją tą był zapis nutowy”⁴.

Mityczne źródło kultury muzycznej także ulega powolnej profesjonalizacji; dzisiaj, gdy mówi się o sacrum w muzyce, ma się na myśli to, jak dany twórca korzysta, odczytuje czy „wpisuje” się w tradycję symboliczną, jak tworzy „niecodziennosc” i „uświęca” świat za pomocą dźwięku. Muzyka jako element rytuału plemiennego, a więc również pierwotnie sakralna w szerszym sensie niż ten dzisiejszy — miała głównie funkcję afektywną i motoryczną. Muzyka artystyczna odwołuje się z kolei przede wszystkim do estetyki, stąd cechuje ją indywidualizm tworzenia i odbioru. Ale to tylko jedna z możliwych barw muzycznych kultury. Historia muzyki, wbrew temu co pisał Milan Kundera, nie dobiegła jeszcze końca. Attali pisze, że muzyka „rozpościera się między hałasem a ciszą w przestrzeni społecznej kodyfikacji, która odsłania. Każdy muzyczny kod jest zakorzeniony w ideologiach i technologiach swojej epoki, a jednocześnie je tworzy”⁵.

⁴ Ch. Cutler, *O muzyce popularnej. Pisma teoretyczno-krytyczne*, przeł. I. Sowa, Wydawnictwo „Zielona Sowa” b.m.w. 1999, s. 34.

⁵ J. Attali, *Noise*, s. 19.

Autentyzm zapożyczeń*

Mam w rodzinie sporo osób, które namiętnie występują w uczelnianych i wiejskich zespołach folklorystycznych — tańczą, grają, śpiewają, znają folklor różnych części kraju. Kiedy ostatnio spotkałem się z kilkoma z nich i zapytałem o najświeższe wojaże i festiwale folklorystyczne, zostałem szybko pouczony, że dzisiaj nie mówi się już „festiwal folklorystyczny”, ale „festiwal folklowy”. Kariera słowa „folk” zaiste jest zdumiewająca, warto się więc zastanowić, jaki rodzaj zjawisk ukrywa się pod tym terminem, który zresztą nie ma swego polskiego odpowiednika.

W literaturze muzycznej możemy przeczytać, że folk oznacza twórczość opartą na muzyce ludowej, wykorzystującą pomysły melodyczne czy struktury rytmiczne, a niekiedy wręcz całe piosenki tradycyjnego folkloru. Granica między muzyką ludową a folkową polegać ma zaś na tym, że ta druga zakłada swobodę w czerpaniu z zasobów tradycyjnego instrumentarium, aranżacji oraz brzmień, niekiedy tak dalece posuniętą, iż efekt bywa całością wyjątkowo eklektyczną. Folk ma oddawać cześć tradycji[om], ale nie poprzez jej [ich] bierne naśladowanie, ale na drodze twórczych kontynuacji i nowatorskich nawiązań; nie ma sytuować się w cias-

* Dziękuję Waldemarowi Kuligowskiemu za udostępnienie materiałów wykorzystanych w niniejszym tekście.

nej strefie anonimowego i powielanego w kanonicznej formie folkloru, ale stanowić różnorodną dziedzinę jednostkowych dzieł.

Polski folk ma dziś przynajmniej trzy bardzo wyraźne oblicza, wynikające z charakteru inspiracji: ludowe, andyjskie i celtyckie. Jeśli chodzi o rodzimy nurt w polskim folku, to jego najważniejsze źródła znaleźć można przede wszystkim na wschodzie kraju. Najobficiej czerpie się w jego ramach z tradycji ukraińskich, łemkowskich i białoruskich. Na wymienienie zasługują tutaj Orkiestra pod wezwaniem Świętego Mikołaja, Werchowyna czy Berklejdy. Z o wiele mniejszym zapalem sięga się za to po pieśni z Kurpiów, Mazowsza czy Kujaw, a więc do zasobów folkloru, który nazywam „nizinny”. Andyjską odmianę folku symbolizują takie zespoły, jak Sierra Manta, Jejant'e czy Tierra. Można je powszechnie spotkać na rynkach, placach i ulicach całej Polski, gdzie rywalizują z „autentycznymi” zespołami z Ameryki Południowej — często tę rywalizację wygrywając dzięki bogatemu, starannie dobranemu instrumentarium i wysokiej kulturze muzycznej. Zafascynowanie kulturą Celtów (to fenomen zasługujący w ogóle na osobną analizę; młodzi Polacy celtyckością stoją!) jest widoczne u takich formacji, jak Carrantouhill, Little Maidens czy J.R.M. Band.

Mozaika zainteresowań obecnych w muzyce folkowej w Polsce byłaby niepełna bez jednego jeszcze, jakże żywego wymiaru rodzimego folku, jakim są kapele podhalańskie i beskidzkie, z Trebuniami-Tutkami na czele. Ich nagrania z Jamajczykami, eksperymenty z filharmonikami, jazzmanami i grupami rockowymi odbiły się szerokim echem zarówno w środowiskach muzycznych, jak i wśród laików, zauroczonych ekspansywnością i pojemnością tej odmiany folku. W ten sposób potwierdza się przy okazji głęboko obec-

ne w polskiej kulturze przekonanie o wyjątkowości kultury podhalańskiej, jej nieporównywalnej z folklorem „nizinnym” kreatywności.

Jest pewne, że muzyka folkowa bardzo ściśle wiąże się z tradycjami ludowymi, polskimi i obcymi, a poprzez nie — co dla nas tutaj szczególnie zajmujące — z dokonaniem etnografów: dokumentalistów, opiekunów, propagatorów i animatorów tego, co zwie się w świecie anglosaskim *folk culture*. Nie ma istotnie wątpliwości, iż w kształtowaniu umiejętności i zasobów wiedzy, jak również wrażliwości muzyków folkowych niebagatelną rolę odegrały archiwalia etnograficzne, śpiewniki, zapisy nutowe i teksty folklorystyczne. Niekiedy źródła takie bywają zdradliwe, o czym przekonała się grupa Brathanki, traktując melodię *Czerwonych koral* jako anonimowy twór „geniuszu ludu”, kiedy okazało się, iż ma ona konkretnego, wykształconego autora węgierskiego. Tenże, jak się przy okazji okazało, skomponował utwór, inspirowany materiałami folklorystycznymi, które zawodowo opracowuje!

Byłabyż więc twórczość spod znaku folk pewną odmianą folkloryzmu, jak ludzą się tradycyjnie wychowani badacze kultury ludowej? Nic z tych rzeczy — co innego poznawać, co innego akceptować i z pieczołowitością oraz szacunkiem dla oryginału odtwarzać w innej nieco aranżacji. Jeden z pionierów polskiego folku, członek głośnego Kwartetu Jorgi, Maciej Rychły, wielokrotnie wprost się w tej materii wypowiadał. I tak, uważa on, iż u podstaw największego w kraju festiwalu kapel i śpiewaków ludowych w Kazimierzu nad Wisłą leży „nekrofilne wzruszenie”, które dławi prawdziwe uczucia i emocje. Odbywające się tam „wirowanie chochołów” polega na odtwarzaniu kanonu przez ludowych muzyków. To, co zawsze takie samo — to jest autentyczne,

źródłowe — głosi ideologia folklorystyki. Nieprzypadkowo w ramach różnych festiwali wyodrębnia się kategorię zespołów „autentycznych” (najlepiej jak muzycy są wiekowi i grają siermiężnie) oraz „stylizowanych” (odchodzących od przyjętego kanonu „autentyzmu”). Dla Rychłego oznacza to jednak odcięcie od żywego źródła kultury, tak istotnego dla muzyki folkowej. „Taka jest kondycja kopisty. Nie można inaczej odnaleźć w sobie tego źródła, jak tylko poprzez twórczość, autorską aktywność” — powiada lider Kwartetu Jorgi. A taka właśnie aktywność jest przez etnografów tępiona jako wyraz braku autentyzmu. Mamy tutaj do czynienia z typowym zresztą dla miłośników kultury ludowej „zapętlaniem”: twórczość chłopska polegać miała na powtarzaniu utrwalonych form, powielaniu tradycji, a więc *de facto* nie było w niej miejsca dla... twórczości, gdyż odejście od tego, co utrwalone, to jednocześnie odstępstwo od autentyzmu i prawdy kulturowej. W tym sensie — w oczach badaczy ludowości — folk na pewno nie jest autentyczny; myślę, że określenie tego rozumowania mianem „zasady inżyniera Mamonia” dobrze oddaje jego sedno.

Folk programowo nie chce wpisywać się w schemat pojmowania kultury ludowej, w którym bez przerwy trwa ludowy koncert z utworami nieznanymi kompozytorów. Nie godzi się z pojęciem „bezimiennego geniuszu ludu”, ale stawia na twórczość. Znany jest przykład pewnego grajka w Kazmierzu nad Wisłą, który uraczył słuchaczy — poza konkursem, bacząc czy nie jest obserwowany przez któregoś z jurorów — szkocką melodią na gajdach. Niedawno sam doświadczyłem podobnego fenomenu, kiedy obserwując próbę zespołu z Wólki Grodzkiej zauważyłem, iż w przerwie między ludowymi przyśpiewkami młody akordeonista wygrywał warianty utworów z płyty Brathanków, które wzbudziły

dzwały entuzjazm młodszych członków grupy; po chwili jednak już muzyk przepoczwarzał się w ludowego grajka.

Jeśli folk miał (a miał) ambicje stać się interesującą, czyli nowatorską oraz autentycznie twórczą dziedziną aktywności kulturotwórczej, musiał zerwać z negatywnymi aspektami rozumienia kultury ludowej jako schematu i kanonu, powielanego przez średnio rozgarniętych i niedouczonego tubylców z wiejskich przysiółków. Tradycja mogła oznaczać tylko punkt wyjścia, ale już nie cel. Muzyka poszczególnych grup i regionów mogła być uważana wyłącznie za tworzywo, a nie konieczny i jedyny wzór. „Tradycja jest martwym katalogiem, który ożywia nasza uwaga” — trafnie komentuje Rychły.

Bardzo krytyczny stosunek muzyków folkowych do tradycji ludowej spod znaku inżyniera Mamonia nie oznacza jednak jakiegokolwiek programowej niechęci do tego, co minione. Folk nie odwraca się od archaicznych, chropowatych brzmień ani od używania niezdarnych instrumentów, wymagających dużej cierpliwości od grających; wielu z nich rekonstruuje stare instrumenty, stosuje rzadko już używane surowce, wraca do starych technik. Używanie pewnej grupy instrumentów wiąże się z przekonaniem, że stanowią one przepustkę do ożywiania „świata źródeł”, że wręcz gwarantują możliwość czerpania z jego zasobów. Muzycy folkowi, w opozycji do muzyki popularnej, ale także nurtu zwanego *world music* czy *world beat*, chcą pamiętać, kultywować trwanie i poszukiwać ciągłości. *World music* kupuje (to chyba dobre słowo) tworzywo dla siebie na całym świecie, w cenie są zwłaszcza odległe zakątki globu, gdzie istnieją odmienne muzyczne tradycje. Co z tego, skoro efekt końcowy to nieodmiennie aranżacje elektroniczne, które upodabniają do siebie najodleglejsze nawet muzyczne metra.

Muzyka folkowa jest niezmiernie interesującym przejawem istotnego rysu współczesnego oblicza świata — globalizacji. Wspomniana przed chwilą *world music* jest doniosłym przykładem właśnie globalizacji zarówno podaży, jak i popytu — autochtonizm i tradycja stają się jedynie nadrukiem na towarze w przepastnym hipermarkecie. Chcesz Celtów — szukaj pod „C”, pragniesz wsłuchać się w dźwięki indiańskie (komputerowo wyczyszczone) — proszę bardzo, tutaj jest odpowiednia przegródka. *World beat* to homogeniczna piana o słodkim zapachu, pod nią niewiele już się mieści. Folk proponuje inną drogę. Polscy folkowcy — jak można się domyślać — traktują *world music* w kategoriach globalnego kiczu, który we wtórności przekroczył wszelkie ograniczenia. Są oni równocześnie przeciwko folklorowi, folkloryzmowi, nie wzbudza także ich zaufania muzyka etniczna oraz spod znaku *New Age*. Czym więc w końcu jest muzyka folkowa, tak starannie dystansująca się od tego, co modne dzisiaj, sama będąc jak najbardziej modna?

Muzyka folkowa daje się ostatecznie określić jako ambitna próba stworzenia nowej formy opierającej się na formach zastanych bądź rekonstruowanych. Nowatorstwo i odmienność nowej formy polega przede wszystkim na umiejętnym przemieszczaniu się pomiędzy wyraźnym i ściśle określonym, ale słabnącym źródłem (ludowym, celtyckim, andyjskim, żydowskim), a zwiększającym się bez przerwy naciskiem terażniejszości. Muzyka folkowa nie sprowadza się jednak do bezrefleksyjnego mieszania stylów, gatunków i nastrojów, nie ogranicza do zestawiania gotowych elementów, ale dąży do scalenia lokalnego z globalnym, łączy kreację ze wspólnym dziedzictwem, w którym winniśmy się rozpoznawać. Z pieczołowitością traktuje stare partytury, ale je odczytuje w warunkach terażniejszości, korzysta z bezmiennej tra-



dycji, manifestując jednocześnie, że odczytania kanonu dokonywane są przez konkretnych ludzi. Jeśli o *world music* powiada się, że to „muzyka nie stąd — obojętnie gdzie byś nie był”, definicja folku brzmieć może, iż „jest to muzyka stąd — gdziekolwiek byś nie był”.

W jaki zatem sposób ocenić sprowadzenie mazurków Chopina, pierwotnie inspirowanych przecież folklorem, z powrotem do prostych aranżacji? Jaki osąd wydać na temat łączenia w harmonijną całość tematów ludowych z pulsacją właściwą muzyce reggae? Jak ocenić andyjskie brzmienie rodzimych przyśpiewek? Co ma swing do tego wszystkiego? Odpowiedź jawi się taka oto: folk to poszukiwanie autentyzmu w świecie, który przestał już właściwie w autentyzm wierzyć. Dlatego właśnie autentyczność folku jest paradoksalna, jako że polega on na naśladowaniu i orkiestracji wielości. I to się podoba! Płyty folkowe biją rekordy popularności, a herosi muzyki popularnej zazdrośnie zerkają na muzyków „korzeni” i obmyślają, w jaki sposób nadać autentyzm własnym produkcjom. W tym też tkwi niebezpieczeństwo: zainteresowanie przemysłu muzycznego może sprawić, że autentyczność folku stanie się wartością wymienną i działaniem pozorowanym, od czego tak stronią sami folkowcy. Mechanizm komercji zaciska się także wokół tego fascynującego zjawiska współczesnej polskiej kultury. Bliźniakom Golec wyraźnie zaczyna się podobać telewizyjna i gazetowa popularność. No cóż, kto zna dzieje muzyki punkowej, wie o co chodzi. Wszystko, co jest buntem i nosi znamiona oryginalności stanowi szczególnie łakomy kąsek dla maszyny nazywającej się *global entertainment*.

Paradoks różnicy

Nathan Glazer, w swojej książce o analogicznym tytule, obwieszcza autorytatywnie — „Dzisiaj wszyscy jesteśmy wielokulturowi”, ale szybko okazuje się, że chodzi mu właściwie nie o stwierdzenie oczywistego faktu zróżnicowania kulturowego współczesnego świata, ale o ideologię multikulturalizmu obecną w amerykańskim modelu edukacji. Rzecz w tym, że „wszyscy dzisiaj zgadzamy się, by zwracać większą uwagę w badaniach społecznych i literackich na mniejszości i kobiety oraz ich rolę w historii Ameryki”¹. Z pewnością jeszcze dwie dekady temu Glazer miast o multikulturalizmie, mówiłby o pluralizmie jako o modelu społeczeństwa amerykańskiego, które jest zróżnicowane pod względem rasowym, kulturowym i etnicznym, ale posiada wspólną przestrzeń polityczną, co do której zgadzają się wszyscy. Tym, co spaja różnorodność — twierdzili pluraliści — jest także wspólna kultura publiczna oraz system edukacji, gdzie rozwijana jest narodowa identyfikacja Amerykanów. Dzisiaj teorie pluralizmu poszły w niepamięć i są uważane za niewystarczające, a pojawił się powszechnie nowy rodzaj ideologii, którą nazwać możemy kulturalizmem. To trend charakterystyczny nie tylko dla Stanów Zjednoczonych i innych krajów typowo emigranckich,

¹ N. Glazer, *We Are All Multiculturalists Now*, Harvard University Press, Cambridge 1977, s. 13-14.

ale w ogóle dla współczesnego świata, w którym widoczne jest napięcie będące efektem dwóch przeciwstawnych tendencji. Jedna z nich powoduje ujednoczenie, a jej znakami są globalizacja i homogenizacja (ekonomiczna oraz kulturalna); druga przeciwnie — wzmaga działania odśrodkowe w poszczególnych rejonach świata, a jej wyrazem są różnorodne ideologie lokalności i hasło powrotu do jakiejś formy trwalszej samoidentyfikacji grupowej. Można powiedzieć, że kulturalizm jest polityką tożsamości w warunkach wzajemnego przenikania się tego, co uniwersalne, z tym, co lokalne.

Najbardziej wyrazistym przejawem owego kulturalizmu jest z pewnością ideologia multikulturalistyczna. Najogólniej rzecz biorąc, chodzi tutaj zawsze o obronę i promowanie tożsamości kulturowej różnych grup w obliczu innych zbiorowości, a zwłaszcza wobec tego, co nazywa się kulturą dominującą. Z historycznego punktu widzenia ideologia multikulturalizmu odnosiła się pierwotnie do grup etnicznych i narodowościowych. Dyskusje o ich miejscu i roli w państwie zaczęły się w latach siedemdziesiątych głównie w związku z amerykańską i australijską polityką imigracyjną oraz szczególną sytuacją narodowościowo-etniczną w USA. Wtedy to oficjalnie proklamowano przejście od Ameryki „białej” do multikulturowej, co oznaczało, że jedynym spoiwem społeczności narodowej nie jest już kultura, a jedynie porządek prawny i polityczny państwa. „Wiele kultur — jedno państwo” — to hasło zastąpiło wcześniejsze teorie asymilacyjne. Jeśli jednak na początku słowo „kultura” w sposób oczywisty odnosiło się do kultur etnicznych, to bardzo szybko pod hasłem odmienności kulturowej podpisały się wszelkie grupy mniejszościowe widzące w multikulturalizmie wyjątkową szansę i okazję dowartościowania własnej tożsamości i wyjścia ze społecznego getta. To dlatego dzisiaj Gła-

zer jednym tchem wymienia jako równoprawne podmioty polityki wielokulturowości grupy etniczne, kobiety, lesbijki i gejów.

Hasło „wielokulturowość” stopniowo robi coraz większą karierę w Europie, a ostatnio w Polsce. Stało się już wręcz swoistym słowem-wytrychem. Ale obejmując coraz szerszy zakres zjawisk — coraz mniej znaczy. Zwrócił na to uwagę Andrzej Walicki w ciekawym wywiadzie dla miesięcznika „Odra”: „Żeby zrozumieć, co mamy na myśli mówiąc o multikulturalizmie, trzeba najpierw zdać sobie sprawę, jakie jest dominujące pojęcie narodu na danym terenie. Jeśli jest to pojęcie narodu obywatelskiego, tzn. zjednoczonego przez konstytucję i prawo (jak na przykład w USA), to przy takim rozumieniu narodów — multikulturalizm znaczy oczywiście co innego niż w Europie. W Europie mamy pojęcie mniejszości narodowych. W Ameryce nie możemy mieć tego pojęcia, ponieważ jeśli naród jest pojęciem konstytucyjno-prawnym, to przecież żaden Polak ani Ukrainiec nie powie, że jest narodem w narodzie. Naród jest *ex definitione* tylko jeden. Dlatego mówimy o mniejszościach etnicznych. Tam używa się kategorii *ethnicity*; nikt nie użyje w tym kontekście terminu *nationality*. W USA nikt nie powie, że jakaś grupa, na przykład Meksykanie czy Ukraińcy, jest mniejszością narodową. Oczywiście bywa (np. w Kanadzie), że mamy do czynienia z zagadnieniami bardziej skomplikowanymi (Quebec), ale czymś zupełnie innym jest mniejszość terytorialnie zakorzeniona, a czymś innym fala imigracyjna, która się rozplywa”². Słusznie jednak przewiduje Walicki, że sytuacja w Polsce może ulec zmianie, jeśli „przyjedzie (czego bym sobie ży-

² Czy powstanie naród europejski? Z Andrzejem Walickim rozmawiał Paweł Kozłowski, „Odra” nr 2, luty 2000, s. 17.

czył) tak wielu Chińczyków, że stworzą Chinatown w Warszawie. Do takiego multikulturalizmu należałoby się przygotować, aby wytworzyć wokół niego jakieś pozytywne postawy społeczne”³.

A jednak daje się wskazać wspólną płaszczyznę dla obu tych rodzajów multikulturalizmu. Jest nią żądanie uwzględniania w polityce kulturalnej, życiu społecznym i edukacji odmienności grupowych tożsamości. Te ostatnie są pojmowane jako podstawowy wyznacznik żywotności danej kultury — im tożsamość trwalsza, lepiej może się realizować i bardziej jest widoczna w życiu publicznym, tym kultura (etniczna i wszelka inna o charakterze mniejszościowym) jest bardziej autentyczna, silniejsza, mniej podatna na asymilację i powolne roztapianie się w kulturze większości. Jest więc w konsekwencji tak, iż tożsamość grupowa wywodzi się z pojęcia różnicy ujawniającej się w zetknięciu z każdą inną grupą. Aby tożsamość maksymalnie chronić, należy nieustannie różnicę tę podkreślać, przypominać, ba — nawet wytwarzać. Nie będzie przesadą powiedzieć, że dzisiaj swojej tożsamości poszukują już wszystkie typy zbiorowości. Podstawowe pytanie nie brzmi, jak kiedyś, „kim jestem?”, ale — „jaka jest moja tożsamość?”. Kryterium „własnej tożsamości” może być religia, grupa etniczna, rasa, historia, odmienne pochodzenie narodowe, różnica płci, a nawet społeczne upośledzenie. Bywa i tak, że grupy odwołują się wprawdzie do różnych kryteriów, ale wchodzi z sobą w mniej lub bardziej trwałe sojusze, aby tym silniej domagać się swoich praw jako prężna i wpływowa „konfederacja różnicy”.

³ Ibidem.

A więc każda tożsamość kulturowa definiowana jest poprzez to, co odróżnia ją od innych tożsamości. Dzieje się tak dlatego, że dla zachowania własnej odrębności wyznaczyć trzeba jej granice, których będzie się strzec jako „mentalnego terytorium naszej kultury”. Stąd właśnie bierze się tendencja do poszukiwania form odróżnienia za wszelką cenę, narzucania jednostkom obowiązku wyrażania tylko i wyłącznie treści, które sprzyjają zwartości grupy. Styl życia, religia, język, zwyczaje kulinarne, muzyka, rytuały grupowe — to one wyznaczać mają granice autentyczności i odrębności każdej kultury. Autentyczność tożsamości to w sposób konieczny jej „czystość”, którą trzeba pielęgnować i dowartościowywać. Demokracja liberalna jest wartością bezdyskusyjną (zwłaszcza, jeśli porównać ją z totalitaryzmem), ale jest także wielkim zagrożeniem dla mniejszości, zachęca bowiem do poszukiwania tożsamości na własną rękę, mami indywidualizmem i swobodą manifestowania własnego stylu życia. Jednostki posiadające jakąś tożsamość grupową traktują ją często jako coś narzuconego i pragną uwolnić się właśnie od tych elementów odróżniających, które je na trwałe naznaczają piętnem inności. Problem naszych czasów to poszukiwanie przez ludzi tożsamości, która sytuowałaby się gdzieś pomiędzy odwoływaniem się do pamięci, religii i zbiorowych doświadczeń grupy, a totalną wolnością oznaczającą najczęściej samotność i wyobcowanie.

Ideologia multikulturalizmu jest jedną z możliwych odpowiedzi na to wyzwanie. Jej główną zasadą jest postulat „respektowania różnicy”, co oznacza coś więcej niż zwykłą tolerancję — umożliwienie każdej jednostce zdefiniowania własnej tożsamości dzięki znalezieniu grupy (lub grup), z którą czuje się ona najbliższej spokrewniona. Odpowiednia „polityka różnicy” albo „polityka tożsamości” musi ponadto

umożliwić każdej takiej grupie sformułowanie własnej tożsamości zbiorowej, która rzekomo jest zawsze „autentyczna”, gdyż nikt jej nie „narzuca”.

Multikulturalizm stanowi pewną specyficzną odmianę filozofii i polityki, zwanej komunitaryzmem; jej wielkim zwolennikiem jest Charles Taylor. Twierdzi on, że tylko jednostka zakorzeniona we wspólnocie, przede wszystkim etnicznej lub narodowej, jest zdolna uczyć się wolności i stać się świadomym podmiotem. Zakłada się tym samym, że wspólnota poprzedza wszelki wybór, a osobista wolność jest jej podporządkowana dla dobra, jakim jest przetrwanie mniejszości.

Liberałowie z kolei twierdzą coś wręcz przeciwnego; rozwój jednostek nie musi osadzać się w kulturach naznaczonych etnicznie, a już zwłaszcza rasowo. Ludzie stają się świadomymi podmiotami nie dlatego, że uczestniczą w celach wspólnych dla jakiejś grupy, ale dlatego, że są zdolni działać jako wolne jednostki — obywatele i konsumenci. Liberałowie nie są oczywiście przeciwko wielokulturowości; oni — jak twierdzi Will Kymlicka — wręcz się nią radują⁴. Im więcej bowiem kultur, tym większy wybór ma jednostka w określaniu swej tożsamości. Zamiast praw wspólnotowych sami proponują jednak uniwersalną zasadę sprawiedliwości, która działa tak samo niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z państwem jednorodnym narodowo czy wieloetnicznym. Dla obu stron wszakże — multikulturalistów/komunitarystów i liberałów — dwa kluczowe pojęcia to „różnica” i „tożsamość”. Wokół odmiennego ich rozumienia ogniskuje się sedno sporu, który w rezultacie zamienia się w spór nie o wielokulturowość, ale o zasady funkcjonowania demokratycznego państwa. Zygmunt Bauman trafnie zauważa, że

⁴ W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford 1995.

„różnica” komunitarystów i „różnica” liberałów niewiele mają ze sobą wspólnego: „Ta różnica, którą liberałowie cenią i lubią jest niejako wobec jednostki ludzkiej zewnętrzna; gdy mówią oni o zróżnicowaniu, mają na myśli obfitość wyborów między sposobami bycia człowiekiem, między sposobami przeżywania własnego życia. Ta różnica, o jaką idzie wspólnotowcom, rezyduje lub ma rezydować, przeciwnie, «wewnątrz» jednostki — i to zanim do wyboru dojdzie [...] Mówiąc krótko — jeśli w języku liberałów o «różnicy» mówi się w kontekście jednostkowej wolności wyboru, to w języku komunitarystów powołuje się na nią, gdy mowa o zamknięciu lub ograniczeniu wyboru”⁵. W efekcie to, co liberałowie mają za tożsamość, dla komunitarystów jest przekleństwem kultury dzisiejszej, gdzie tożsamości są płytkie, naskórkowe, niepewne, zmienne, „wykorzenione” i zawieszane w społecznej próżni. Dla komunitarysty wybór polega na tym, co już i tak z góry dane — wybierać to tyle, co odkryć swą historycznie określoną tożsamość, która jest niepowtarzalna.

Multikulturalizm celebrytuje wszelkie tożsamości wynikające z maksymalnie szerokiego pojmowania różnicy — seksualnej, etnicznej, religijnej i subkulturowej. Afirmuje się w jego ramach różnice grupowe za cenę tego, co wspólne. Nie bardzo jednak wiadomo, dlaczego przedstawiciele mniejszości mieliby tworzyć wspólny front wobec rzekomych zagrożeń własnej tożsamości. Dlaczego geje mieliby obstawać za mniejszością muzułmańską, a Żydzi — iść ramię w ramię z Afroamerykanami? Czy nie jest wreszcie tak, że w USA koalicja mniejszości formuje już większość, która staje się — przynajmniej na gruncie retoryki — grupą opresjonowaną?

⁵ Z. Bauman, *O komunitaryzmie i wolności czyli o kwadraturze koła*, „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa” t. 5, 1996, z. 2[9], s. 11.

Czy istnieje dobre wyjście z dylematu, kim być najpierw — członkiem wspólnoty czy wolną jednostką? Wypada zgodzić się z pesymistyczną opinią Baumana, że „wspólnota bez wolności jest perspektywą równie przerażającą i odrażającą co wolność bez wspólnoty. Na dobre czy na złe, życie autonomicznej jednostki musi się wyrażać w żeglowaniu między dwoma równie odrażającymi ekstremami”⁶. W wielokulturowym świecie problem ten będzie narastał, jako że — czego nie dostrzegają multikulturaliści — coraz większą rolę odgrywać będą tożsamości postetniczne. A wtedy i wolność będzie być może okrutniejsza, i tożsamość grupowa przyjmie formy, które trudno sobie dzisiaj wyobrazić.

⁶ Ibidem, s. 21.

Asymilacja *redidivus?*

Nie samym multikulturalizmem Ameryka stoi. W powo-
dzi książek, których autorzy opowiadają się za wizją Stanów
Zjednoczonych respektujących tę ideologię, zdarzają się —
coraz częściej — publikacje inne. Należy do nich najnowsza
praca Petera D. Salinsa, wyróżniająca się odwagą pójścia pod
prąd dominujących trendów intelektualnych¹. W dzisiejszych
Stanach Zjednoczonych rywalizują ze sobą trzy odmienne po-
dejścia do problemów etnicznych, których wyrazem są odpo-
wiednie teorie — multikulturalizmu (albo — jak chce Salins
— etnicznego federalizmu), natywizmu i właśnie różne wersje
współczesnego asymilacjonizmu. Peter Salins postawił sobie
za cel pokazanie, że ta ostatnia idea nie jest czymś z gruntu po-
dejrzanym, jak twierdzą zwolennicy Ameryki wielokulturo-
wej, ani nie musi być pojmowana w sposób, w jaki czynią to
natywiści. Nieporozumieniem jest przede wszystkim trakto-
wanie zasady asymilacji jako ideologii zmuszającej odmienne
etnicznie populacje do zgody na kulturowy konformizm w sty-
lu anglosaskim. Asymilacja dotyczy problemu narodowej jed-
ności i kultury patriotycznej oraz wypracowania podstaw dla
trwałej tożsamości amerykańskiej. Zasada *Pluribus Unum*,
stanowiąca kamień węgielny demokracji z założenia wieloet-
nicznej, została źle zinterpretowana, wręcz skarykatyzowa-

¹ P.D. Salins, *Assimilation, American Style*, Basic Books, New York 1997.

na, i pojmowana jest przez pryzmat ideologicznego stereotypu. Zarówno wpływowi, zwykle lewicowo nastawieni adherenci etnicznego federalizmu, jak prawicowi (z reguły) współcześni natywiści, uczynili z asymilacji obiekt ataku.

Dlaczego tak jest? Salins wskazuje na wspólną płaszczyznę umożliwiającą tak skrajnie przeciw różnym koncepcjom zbliżyć się do siebie w poszukiwaniu wspólnego wroga. Oto bowiem zagorzali multikulturaliści i „twardogłowi” natywiści całkowicie zgadzają się w dwóch sprawach. Po pierwsze, że niektóre grupy etniczne są niezdolne do asymilacji w stylu, w jakim zrobiły to populacje wcześniejsze, przede wszystkim europejskie. Po drugie — dowodem, że tak właśnie się dzieje, jest silne i długotrwałe przywiązanie mniejszości do własnych wspólnot i kulturowych gett, których liczba nieustannie wzrasta. Na tym jednak kończy się zgodny chór federalistów i natywistów. Ci pierwsi wyciągają bowiem z istniejącej sytuacji wnioski, że jest to już trwała tendencja w społeczeństwie amerykańskim i tzw. etniczni Amerykanie (z Afroamerykanami włącznie!) muszą ją uwzględnić. A to pociąga za sobą obowiązek przystosowania instytucji edukacyjnych, prawnych i politycznych do objęcia opieką nie zasymilowanych w życiu społecznym. Każdej takiej grupie należy się tyle przywilejów, ile wynika z jej liczebności i zajmowanej przestrzeni. Rzecz jasna, choć nie mówi się tego wprost, postulat ten dotyczy obecnie prawie wyłącznie ludności latynoskiej. Osiemnaście procent wszystkich narodzonych Amerykanów w roku 1995 to przedstawiciele tej populacji, głównie Meksykanie!

Natywiści, wychodząc z tych samych antyasymilacjonistycznych założeń, proponują krańcowo odmienne rozwiązanie: Stany Zjednoczone nie mogą i nie powinny tolerować etnicznego federalizmu. Skoro jest on ceną polityki imi-

gracyjnej sprzyjającej kolejnym falom przybyszów, winno się tę politykę zaostrzyć, czy nawet na jakiś czas wstrzymać możliwość napływu żywołu etnicznego na kontynent. Salins zgadza się z natywistami tylko w pierwszym punkcie — że etniczny federalizm i beztroska polityka multikulturalistów jest groźna dla przyszłości kraju. Zamiast nakazów i zakazów proponuje jednak inną drogę, jaką jest na nowo pomyślana zasada asymilacji. Twierdzi wręcz, że mechanizmów społecznych nie da się przekreślić retoryczną negacją i propagandą — one nie zmieniają istniejących tendencji. Według niego asymilacja działa cały czas, mimo iż dokonuje się dzisiaj wolniej i w o wiele bardziej złożonych warunkach.

Argumentacja Salinsa jest po części krytycznym rozbiorem wszystkich nieporozumień, jakie narosły wokół etnicznej historii USA, po części gorącym manifestem na rzecz asymilacji jako jedynej drogi prowadzącej ten kraj w XXI wiek. Pierwszy krok polega na intelektualnym rozprawieniu się z modnym i wpływowym multikulturalizmem, który przedstawia idee asymilacji fałszywie i nierzetelnie. Asymilacja nie jest przede wszystkim równoznaczna z kulturowym ujednoliceniem i podporządkowaniem się większości, co twierdzą jej wrogowie. Dla nich asymilować się to znaczy zgodzić się na porzucenie własnej kulturowej tradycji, języka, symboli i znaków tożsamościowych, i udawać się gremialnie na Big Maca, zanurzyć w zamerykanizowanej wersji *entertainment*. Salins nie waha się powiedzieć rzeczy dla Europejczyków zgoła szokującej (to wręcz koszmar dla intelektualistów ze Starego Łądu), że Amerykanie są głównie zachęceni do „masowej kultury popularnej”, niezależnie od tego, skąd przybyli. Gdyby więc asymilacja miała to właśnie oznaczać, nie byłoby problemu, „mleko już się rozlało”. Można być jednak przedstawicielem kultury amerykańskiej bez za-

symilowania albo być zasymilowanym bez brania udziału w tym procesie. Obie możliwości mają swoje empiryczne potwierdzenie: to los wspólnot żydowskich w międzywojennych Niemczech i chasydów z Brooklynu. Asymilacja w stylu amerykańskim opiera się na kilku fundamentalnych zasadach, których prawomocności nie sposób podważyć. Status każdej przybywającej jednostki musi być zatem zalegalizowany, jest to minimalny warunek prawny każdego społeczeństwa imigranckiego. Od takiej jednostki wymaga się jakiegoś zakresu kompetencji w kulturze kraju osiedlenia; tylko to gwarantuje jej możliwość rozpoznania szans na poprawę własnego losu (po to się wszak tutaj przybywa). To znów pociąga za sobą konieczność zgody na tzw. obywatelską odpowiedzialność, co z kolei stanowi podstawowy — ale nadal minimalny — warunek respektowania wspólnej płaszczyzny identyfikacji wszystkich Amerykanów.

To, że dzisiaj tak ostro atakuje się politykę asymilacyjną XIX wieku i jej kontynuację do lat sześćdziesiątych obecnego stulecia, jest spowodowane — tak! — jej względnie wysoką skutecznością. Salins twierdzi, że Amerykanie są wyjątkowo podatni na asymilację, gdyż wynika to z historii tego kraju. Ameryka, w przeciwieństwie do państw europejskich, została „stworzona”, „wymyślona” od podstaw. Dowodem jest choćby Deklaracja Niepodległości, Konstytucja i pisma Ojców Założycieli, dokumenty nie mające precedensu w dziejach świata. Ale owe „ryty założycielskie” Ameryki jako zupełnie nowej jakości politycznej, społecznej i narodowościowej, byłyby jedynie przykładem szlachetnej utopii, gdyby nie mobilność społeczeństwa amerykańskiego i jego trwałe opowiedzenie się za określonymi wartościami. Salins wymienia spośród nich liberalizm i uniwersalizm, zgodę na kapitalizm rynkowy i tę swoistą fetyszyzację pieniądza jako

miary osobistego sukcesu, rozbudowane życie organizacyjne oraz wiarę w modernizm i rozwój. Hołdowanie tym wartościom samo w sobie stanowi sprzyjający czynnik, który działa jako bodziec do asymilacji. Chodzi więc o to, aby rozszerzyć pole dla obywatelskiej inicjatywy, wskazywać na przestrzeń możliwego sukcesu, a nie zakładać z góry, że istnieją grupy, które tym wymogom nie mogą lub nie chcą sprostać. Jeśli pomagać tym grupom, to tylko w asymilowaniu się do „amerykańskiej kultury demokratycznej”, a nie wzmagać tendencje partykularystyczne.

Nie dziwi więc, że Salins dokonuje krytycznej wivisekcji multikulturalizmu, korzystając z przykładu stosunku jej przedstawicieli do emigracji latynoskiej. Nowy trybalizm (inny jeszcze synonim multikulturalizmu) głosi, że język angielski jest tylko jedną z możliwych opcji i nie trzeba zmuszać imigrantów do jego znajomości; że duma z bycia Amerykaninem nie jest możliwa, ponieważ Idea Amerykańska jest jedynie obłudnym mitem; że etyka protestancka jest martwą literą; że to, kiedy emigrant stanie się obywatelem USA jest jego sprawą osobistą; że szkoły publiczne winny wzmagać etniczną świadomość i promować dumę z reprezentowania wartości innych od tzw. *cultural mainstream*.

Tymczasem większość imigrantów nie przybywa do USA reprezentując kulturę etniczną w jakimkolwiek stopniu bardziej „autentyczną” niż ci, którzy mówią po angielsku, a wywodzą się z innych części świata. Przybysze ci nie znają przy tym często zbyt dobrze hiszpańskiego, co sprawia, że ideał bilingwizmu okalecza ich podwójnie; w efekcie pozostają zmarginalizowani nie mówiąc płynnie po angielsku (nie można ich zmuszać do szybkiej nauki, bo to opresja) i kalecząc rodzimy język. Ostatnie, smutne dane z doświadczeń bilingwizmu w Chicago w pełni potwierdzają diagnozę Sa-

linsa. Podobne „zapętlenia” stanowią jedynie ilustrację poważniejszej groźby, jaką dla spójności Ameryki stanowi multikulturalizm. Wszystkie takie działania podważają bowiem i dyskredytują całość amerykańskiej tradycji historycznej i politycznej.

Salins nie jest bezkrytyczny wobec przeszłości, ale przypomina, iż nie jest prawdą, że Ameryka istniała „od zawsze”, inaczej określenie jej mianem ładu „nowego początku” nie miałyby sensu. Nauczanie młodzieży, że Kolumb był głównie mordercą i nosicielem chorób, a działalność Białych to jedno pasmo krwawych rzezi i szowinistycznej dominacji, jest tyleż nieprawdziwe, co nie liczące się z historycznymi realiami. Multikulturalizm neguje sam „ryt założycielski” Ameryki, dokonuje destrukcji pozytywnego mitu owego „nowego początku”, którym wabił on, i nadal wabi, miliony przybyszów. Ponadto, obnażając w sposób ahistoryczny demokratyczne podstawy ładu etnicznego Ameryki, federalizm posługuje się stereotypami i wytartymi argumentami. Powiada, na przykład, że kształt krajowi narzucili Anglicy, najliczniejsza populacja przybywająca na ten kontynent z Europy. Nie jest to prawda — w latach 1820-1869 i do końca XIX stulecia stanowili oni ledwie trzecią liczebnie grupę, po Irlandczykach i Niemcach. Inaczej także wyglądały proporcje katolików i protestantów itd. Obraz przeszłości jest o wiele bardziej złożony niż sugerują to przeciwnicy asymilacjonizmu.

Przesłanie książki Salinsa i podobnie myślących jego popleczników intelektualnych jest raczej czytelne. Jeśli Ameryka ma nadal chlubić się mianem kraju, w którym konflikty etniczne nie przejawiają się pod postacią krwawych separatyzmów i dzielnicowych partykularyzmów, usilnie trzeba w niej promować nurt unifikacyjny. Asymilacja to dla

naszego autora rodzaj religijnej konwersji, a więc świadomego wyboru przynależności do moralnej wspólnoty amerykańskiej. Jeśli brzmi to dla nas zbyt idealistycznie, pamiętajmy, że Ameryka rodziła się jako czysta idea, która wypełniała się treścią, w tym etniczną. Salins nie proponuje właściwie niczego nowego, ale nawołuje do opamiętania na drodze do ostatecznego pogrzebienia zarówno tej idei, jak i jej zawartości historycznej. Nativistom zaś przypomina, że wielokulturowość i wieloetniczność są nadal siłami napędowymi Ameryki, że wszystkie wielkie miasta kraju rozwijają się dzięki stałemu napływowi do nich imigrantów, czego przykładem — Nowy Jork.

Rzeczywistość społeczno-kulturowa wygląda inaczej niż malują ją ideologie. Asymilacyjna unifikacja USA dokonuje się, opierając na wspólnocie języka, zasadach politycznych zakodowanych w bogatej kulturze obywatelskiej i masowej kulturze popularnej. Salins głęboko wierzy, że rację miał Israel Zangwill, pisząc w 1908 roku sztukę *Melting Pot*, której treść posłużyła za metaforyczną podstawę teorii asymilacji. Określenie „głęboka wiara” jest w tym kontekście odpowiednie, gdyż na niej właśnie wspiera się przekonanie, że Stany Zjednoczone są nadal jeszcze bytem jednolitym. Uwiąd tej wiary to śmierć idei, która nie ma poważnej konkurentki ani w etnicznym partykularyzmie, ani prawicowym natywizmie.

Lojalność i demokracja

Pisząc sporo na temat wielokulturowości i multikulturalizmu, spotykałem się z opinią, że rozważania na ten temat w kontekście Polski są nieco przedwczesne, że — jak powiedział Pascal — to, co jest prawdą po tamtej stronie Pirenejów (za oceanem w tym wypadku), nas jeszcze nie dotyczy. Mimo to konsekwentnie obstawałem przy poglądzie, że już niebawem przekonamy się na własnej skórze, co to znaczy budowanie demokracji z uwzględnieniem wielokulturowości. Nie przypuszczałem jednak, jak blisko było owo „niebawem”. Wiosną 2000 roku mieliśmy okazję być świadkami konfliktu pomiędzy prawami większości, zderzonymi z lojalnością grupy mniejszościowej — polskimi Romami. Był to klasyczny test, jak pogodzić wymogi demokracji z tolerancją odmienności. Gazety i inne media obieły informacje o pobiciu, a wręcz zlinczowaniu dziennikarki „Życia”, która uczestniczyła w Międzynarodowym Dniu Romów w Warszawie. Pikanterii całej sprawie dodaje fakt, że — po pierwsze — Dorota Kania zajmowała się od jakiegoś czasu sprawami rzekomych (okazało się później, że nie tylko) nieprawidłowości w podziale pieniędzy dla pokrzywdzonych Romów w ramach funduszu Shoah; po drugie — pobiły ją kobiety romskie, i to pobiły wyjątkowo okrutnie, z pasją i zjadłością, którą trudno nie tylko zaakceptować, ale i zrozumieć. Nieważne są dla nas w tym momencie szczegóły w rodzaju, czy Roman Kwiatkowski oszukuje czy nie oszukuje

dzieląc przyznane pieniądze, ale problem: co się właściwie stało w warszawskim domu kultury na Łowickiej?

Media zareagowały jednoznacznie: to skandal i dowód na to, jak niebezpiecznie zajmować się w Polsce sprawami mniejszości, a już zwłaszcza wówczas, gdy w grę wchodzi wielkie pieniądze. Sugerowano także, że po raz kolejny Cyganie przypomnieli społeczeństwu polskiemu, jak niewiele się z nim liczą, że coś ukrywają, są nielojalni i przebiegli. Nie mówiąc już o tym, że „wysługują” się kobietami przy „regulowaniu należności” z tytułu obrazy własnej godności. No bo jak to: tutaj święto, a na salę wkracza jakaś nieznana zupełnie „oficjalnym Romom” grupa ziomków i „deleguje” swoje kobiety, aby „zerwały” zabawę, przy okazji sprawnie wyławiając z tłumu tę jedną osobę — dziennikarkę — która ośmieliła się pisać o Cyganach, stawiając ich w dość dwuznacznym świetle. Prokuratura wszczęła śledztwo, ale natrafiła na całkowitą zmołę milczenia społeczności cygańskiej: nikt nikogo nie zna, nie pamięta zajścia, nie domyśla się nawet, o co mogło chodzić...

I tutaj pojawia się zupełnie nowy wątek w sprawie. Głos zabrał, tym razem na łamach „Gazety Wyborczej”, profesor Lech Mróz, antropolog kultury i uznany autorytet w problematyce kultury romskiej. Ale i po jego wypowiedziach reakcja dziennikarzy jest ostra i tylko w jednym utrzymana tonie — tłumaczenie zasad działania społeczności Romów to skandal do potęgi, wynika z nich bowiem logicznie, że jeśli ktoś chce pisać na przykład o mafii w Polsce, musi być przygotowany, że zarobi „kulkę w łeb”. A tak w ogóle to „mamy wielu głupich profesorów w kraju” (Andrzej Bober w audycji „To był dzień” w programie III PR).

Cóż takiego znalazło się w wywodach prof. Mroza, co tak rozwścieczyło media? Zajrzyjmy do oryginału. Wywiad nosi

tytuł „*Romanipen* to lojalność” i właśnie wokół szczególnego pojmowania przez Romów lojalności wobec własnych członków ogniskuje się uwaga rozmówcy gazety. Na pierwsze pytanie, czy pisać o Cyganach jest jakoś szczególnie niebezpiecznie, Lech Mróz odpowiada: „Nie bardziej niż o Ukraińcach, Białorusinach czy Żydach, to bzdura. Pani Kania, której współczuję, nie była przygotowana do tematu. Istnieją dwa rodzaje sztamp w postrzeganiu Cyganów. Albo są obiektem romantycznej fascynacji, albo traktuje się ich jak grupę występłą. W artykułach *Życia* odbija się ten stereotyp”. Z kolei na pytanie, dlaczego atak Cyganek rzecznik rządu nazwał „zamachem na wolność słowa i demokrację w Polsce?”. Mróz odpowiada: „Ponieważ nikt nie zadał sobie pytania, o co chodzi. Zła mafia wtargnęła na zebranie dobrych Cyganów. Dobrzy to Rada Romów, którą tworzy grupa liderów z różnych miast, a mafia — ludzie Romana Kwiatkowskiego, szefa stowarzyszenia z Oświęcimia. Gang Kwiatkowskiego pobił reportera za artykuł. Tak to było przedstawione”.

Dalsza część wywiadu dotyczy już wspomnianych mechanizmów funkcjonowania społeczności romskiej, które — zdaniem Mroza — trzeba znać, żeby fachowo i ze zrozumieniem podejmować się tak drażliwych tematów, jak konflikty wokół rozdziału pieniędzy. Profesor jawi się wręcz jak modelowy multikulturalista: „Do mniejszości trzeba podchodzić z pokorą, uczyć się jej” — powiada. I sam naucza, między innymi, że Cyganie nie tolerują między sobą kapusi (a takimi byli przecież anonimowi informatorzy Kani — skoro ich nie można dopaść, trzeba nauczyć reguł postępowania osobę, która z ich ludzi korzysta, a tym samym — narusza podstawowe tabu Romów). Kultura cygańska dopuszcza rękoczynny jako sposób rozwiązywania konfliktów. Stanowią one ostrzeżenie przed czymś o wiele gorszym... nie, nie chodzi o zabój-

stwo, ale o wykluczenie z grupy. Prawo zwyczajowe rządzi życiem tej grupy od wieków, ono tak naprawdę jedynie się liczy; kto je łamie — musi ponieść konsekwencje; ci zaś, którzy wymierzają karę, i ci, którzy ich znają, zobowiązani są milczeć. „Czy także kobieta spoza grupy, jak np. p. Kania, podpada pod kategorię kapusia i wolno ją potraktować jak swoją?” — zapytuje logicznie dociekliwa dziennikarka, Lidia Ostałowska. Profesor nie waha się z odpowiedzią: „Zgodnie z tradycją — nie. Ale autorka *Życia* naruszyła granice ich świata, zmąciła jego ład wewnętrzny. Dała prawo, by ocenić ją wedle cygańskich reguł”. I tak dalej, w tym typowo antropologicznym duchu toczy się rozmowa. Nie dziwi, że Richard Rorty nazywa badaczy tej profesji „koneserami różnicowania” albo wręcz „agentami miłości”, zwłaszcza w stosunku do grup innych od własnej.

Wszystko bardzo pięknie, zapyta ktoś postronny, ale jak pogodzić ów wewnętrzny cygański świat z regułami demokratycznego państwa i wolnością słowa (nie mówiąc już o nietykalności cielesnej)? Wynika przecież niezbitie taki oto morał z całej Mrozowej egzegezy, że dopóki ktoś z zewnątrz, profan nie obznajomiony z regułami kultury cygańskiej, trzyma się od niej z daleka, jest dobrze. Niech się zachwyca muzyką i folklorem. Ale biada, jak się chce bliżej przyjrzeć, co się wewnątrz różnych odłamów Romów polskich dzieje! MUSI być przygotowany na to, że będzie potraktowany zgodnie z prawem zwyczajowym, ukarany zarówno za mieszanie się do nie swoich spraw, jak i niekompetencję. A każdy obcy jest z założenia niekompetentny, oczywiście. No dobrze. Ale czy może być tak, że nawet najbardziej zamknięta grupa społeczna, a przecież Cyganie nie są wyjątkiem w tym względzie, swą własną hermetyczność posuwa aż do takich granic, że zakazuje wglądu w co-

kolwiek, co wewnątrz niej się wydarza? Wszak nie o zwykłą prywatność tutaj idzie, nie o to więc, co w demokracji rozumie się pod hasłem wolności osobistej i wolności głoszenia własnych poglądów, a także życia w sposób, jaki się uważa za najbardziej stosowny.

Gdyby wyobrazić sobie społeczeństwo wielokulturowe, które opierałoby się wyłącznie na lojalnościach wewnątrz poszczególnych grup, mielibyśmy do czynienia z koszmarem. Trzeba zatem możliwie dokładnie odróżnić sferę kultury publicznej i prawa od tego, co własne, lokalne i szczególne. Innymi słowy, należy wyznaczyć granicę, do jakiej „lojalność plemienna” nie wchodzi w konflikt z interesami większości, albo po prostu — z interesami innych ludzi. Granicą taką są z pewnością zachowania, które nie wyrządzają krzywdy innym — powiada się przecież, iż demokracja to ma między innymi na celu, aby minimalizować cierpienia ludzi, a tym samym dowartościowywać dobro, a minimalizować zło. Wiedzą o tym doskonale dzisiejsi antropologowie, ale nie chce tego — niestety — zauważyć profesor Lech Mróz. Mówiąc raz jeszcze słowami Rorty’ego, Mróz jako „agent miłości” pragnie uczyć innych, że odmienność jest piękna i tajemnicza, to wartość sama w sobie i warto poznawać inne style życia, myślenia i zachowania. Ale to tylko jedna strona zagadnienia; obok antropologów dowartościowujących różnice między ludźmi, istnieją w demokracji obrońcy uniwersalności, którzy są większością. Oni to stoją na straży, aby wspólna płaszczyzna obywatelska była jak najszersza, by teren powszechnie respektowanych wartości był jasno określony i przestrzegany w jednakowy sposób przez wszystkich, niezależnie od przynależności etnicznej, koloru skóry i wyznawanej wiary. Prawnik więc czy lekarz nie może uwzględniać w swoich decyzjach faktu, czy ma do czynienia z Pola-

kiem od dwudziestu pokoleń, Romem czy Tatarem — jego orzeczenia i decyzje są w każdym wypadku identyczne.

Prasa ma w demokracji szczególne miejsce, gdyż ma ona zagwarantowane prawo do informowania o wszystkim, co się na płaszczyźnie obywatelskiej w danym kraju dzieje. Nie jest istotne, czy to jest wygodne, czy przeciwnie — uderza w czyjeś interesy. Dziennikarz może być głupi — i bywa przecież często — ale nikomu nie wolno zabraniać mu pisania i wypowiadania swoich opinii. Gdy przekroczy prawo, czekają na niego gwardianie uniwersalności i to oni mogą go ewentualnie ukarać. Nie wolno tego jednak czynić żadnej grupie mniejszościowej zgodnie z jej własnym kodeksem zwyczajowym. Lojalność grupowa, jak sama nazwa wskazuje, ma swoje granice i rozciąganie ich na cały obszar przestrzeni demokratycznej społeczności jest uzurpacją.

Mamy więc taką oto sytuację, że powstał konflikt interpretacji opisanego tutaj zdarzenia: dla dziennikarzy i sądu (a pewnie i tzw. opinii publicznej) przypadek Doroty Kani to zamach na demokratyczne swobody. Dla Mroza i może innych jeszcze agentów miłości — to wielkie nieporozumienie wynikłe z „braku wzajemnego poszanowania i rozpoznania wartości”. I jedna, i druga strona powinna wszakże więcej o swoich własnych racjach wiedzieć. A tak — mówią obok siebie, co powoduje dodatkową dezorientację ze strony obserwatorów niezaangażowanych. To doskonała pożywka, by sięgnąć po stereotypy, mity i uprzedzenia. A tych, jak wiadomo, w odniesieniu do Romów nie brakuje.

Wszystko, co powyżej napisałem, wielce jest uproszczone, ale chciałem jedynie wskazać na to, jak bliskie stają się problemy wielokulturowości w naszym kraju i jak niewiele jeszcze wiemy, w jaki sposób sobie radzić w takich sytuacjach. Wielokulturowość nadchodzi!

Patriotyzm jako postawa niemodna

Czy możemy jako jednostki, żyjące zawsze w jakimś konkretnym miejscu, mając rodziny i przyjaciół, mówiąc takim a nie innym językiem i mieszkając w danym kraju, uważać się przede wszystkim za obywateli świata? To znaczy: czy możemy identyfikować się **najpierw** ze wszystkimi istotami ludzkimi, mieszkańcami uniwersalnej ekumeny wartości, a dopiero na drugim planie czuć „wspólnotę uczuć i myśli” z własnym narodem i państwem, z tymi wszystkimi, którzy wydają nam się najbliżsi ze względu na wspólny los i historyczne dziedzictwo?

Pojęcia nacjonalizmu i patriotyzmu, często zresztą traktowane jako wyraz tożsamej w istocie postawy, nie mają współcześnie dobrej prasy na Zachodzie. Wskazuje się generalnie, że sposób myślenia, stawiający w centrum uwagi własne państwo i własny naród, jest potencjalnie groźny, jako że łatwo przemienia się w szowinizm i podtrzymuje podział świata na odseparowane, przynajmniej mentalnie, terytoria narodowe. Tu my, a tu co najwyżej wy! Europa Środkowa i Wschodnia stanowią przykład, jak wygląda renesans więzi narodowej w byłych państwach komunistycznych i do jakich krwawych niekiedy konsekwencji może on prowadzić. Lojalność wobec własnego narodu (istota nacjonalizmu) i własnego państwa (sedno postawy patriotycznej), „przeszkadzają” jakoby w dostrzeganiu szerszych wymiarów

tożsamości ludzkiej w kategoriach tego, co gatunek ludzki na progu XXI wieku łączy, i problemów, które winny być wspólną troską nas wszystkich, niezależnie od miejsca zamieszkania, wyznawanej religii i historycznych zaszłości. Czy nie warto zatem powrócić do ideałów kosmopolityzmu, mających swoje źródło jeszcze w starożytnej Grecji, a tak mocno propagowanych przez Immanuela Kanta?

Wydana w Stanach Zjednoczonych książka *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*¹, przynosi bardzo instruktywny przykład podobnej debaty. Martha Nussbaum z University of Chicago zamieściła w niej swój główny esej o kosmopolityzmie, skomentowany następnie przez wielu czołowych intelektualistów amerykańskich — specjalistów od edukacji i studiów etnicznych, filozofów, socjologów i prawników. Ogólna konkluzja, jaką można wysnuć z lektury tej interesującej wymiany poglądów, jest taka: pomysł Nussbaum jest tyleż szlachetny, co idealistyczny, tyleż podbudowany konkretnymi przykładami, co jakby zawieszony na wysokim piętze abstrakcji. Wszelako jednak dla wszystkich dyskutantów negatywnym punktem odniesienia jest zawsze nacjonalizm, a w mniejszym stopniu także patriotyzm. Kosmopolityzm może się zatem rozwinąć i ukształtować tylko kosztem tych dwóch postaw, „wejść” niejako w miejsce opuszczone uprzednio przez myśl skoncentrowaną wokół narodu i państwa. Kosmopolityzm może się kształtować w warunkach uniwersalnie postrzeganej ludzkości jako reprezentanta wspólnych wartości, których nie relatywizuje się i podaje w wątpliwość. Taki ideał jest już właściwie zawarty w amerykańskiej Deklaracji Niepodległości, jest pewnym myślowym konstruktem, który na tutejszym gruncie

¹ M. Nussbaum, *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Beacon, Boston 1997.

znalazł pole do nieskrępowanego rozwoju. Europejczycy mawiają nawet, z sarkazmem niekiedy, że został on Amerykanom подарowany. „Prawdziwe” problemy zostały na Starym Łądzie i w pozostałych częściach świata. Dlatego łatwo intelektualistom z tej części świata dyskutować, jak winien wyglądać porządek wartości, którymi jednostka wolna kieruje się we własnym życiu. W hierarchii tych wartości nacjonalizm i patriotyzm, jeśli nie mają przekształcać się w koszmar etnicznych czystek, muszą się stać sprawą prywatną, podrzędną, nie wolno podobnych uczuć ujawniać, a w przyszłości — nawet myśleć w podobny sposób. Człowiek ma się bezwarunkowo zachowywać w taki sam sposób w sytuacji, gdy ratuje życie Kurda, Rumuna i członka własnej grupy etnicznej, ma widzieć w nich najpierw człowieka i tylko człowieka.

Antropologia kultury wypracowała swego czasu ideę relatywizmu kulturowego, która — najogólniej rzecz biorąc — mówi, iż „wszystkie kultury są równe” i nie wolno naszych własnych przyzwyczajęń, obyczajów i nawyków uważać za jedynie słuszne, prawdziwe i uniwersalne. Piękny ten postulat jest niemożliwy do zrealizowania, gdyż zakłada akceptację wszelkich zachowań, jeśli tylko są one „częścią” jakiejś kulturowej tradycji. Łatwo o taki rodzaj zrozumienia i tolerancji, gdy wydarzenia rozgrywają się daleko od naszego *orbis interior*, nawet jeśli jest to okrutny obyczaj okaleczający ludzi jako element usankcjonowany tradycją inicjacji. Ale jak rozumieć, akceptować czy tolerować obyczaj usuwania kobietom łechtaczek, co jest praktykowane we wspólnotach muzułmańskich zamieszkujących Francję?

Kosmopolityzm jest jeszcze trudniejszy do zaakceptowania, choć stanowi jeszcze piękniejszą ideę ogólną. Zakłada on bowiem, że w drugim człowieku mamy widzieć głównie, jeśli nie wyłącznie, naszego bliźniego, usilnie się w nim „roz-

poznawać”, być dumnym, że i ona, i on, i ja należymy do jednej ludzkiej rodziny. Teraz inna kultura nie jest już wygodnym parawanem, za którym skrywają się dziwactwa i odstępstwa od „naszej” normy, od tego, co uważamy za „naturalny” sposób postępowania. Teraz my-kosmopolitycy mamy propagować „kulturę kosmopolityczną”, czymkolwiek ona miałaby być poza szlachetną utopią i abstrakcyjnym ideałem. Dlaczego mielibyśmy to robić? Gdyż tylko wtedy ludzie przestaną być dla siebie okrutni i tłumaczyć własne występki normą racjonalności lokalnych kultur.

Logiczne jest więc, że to wszystko, co relatywizuje wartości uniwersalne (do ram własnej społeczności lokalnej, narodu, państwa, miejsca geograficznego), jest potencjalnie groźne dla kosmopolitycznej tożsamości. No dobrze, ale gdzie jest właściwie ojczyzna kosmopolitów, w której każdy ma szansę żyć *optima modo*?

Wszędzie i nigdzie zarazem; nikt nie wydaje paszportów ważnych na świat bez granic i państw. Poza tym jednak, kosmopolityzm zakłada, że jednostka jest aktywna, przemieszcza się po świecie, poznaje innych ludzi, wchodzi z nimi w kontakty, poszukuje w nich samej siebie. Tymczasem jednak — tak! — ogromna większość ludzkości mieszka na stałe w jednym miejscu, żyje we własnym państwie, dzieli jego historyczny los, w centrum spraw najważniejszych stawia to, co dotyczy ich bezpośrednio. Abstrakcyjny kosmopolityzm jest dla niej pustym frazesem, a może być — i jest — odbierany jako groźna dla tożsamości idea. Tylko z perspektywy społeczeństw imigranckich rozwiniętej demokracji wydaje się niekiedy, że wszyscy podróżują, różnicują się etnicznie i poznają inne formy życia.

Europa Środkowa i Wschodnia nadal cieszy się przede wszystkim odzyskaną niepodległością. Głównym proble-

mem w Polsce nie jest zatem to, czy jesteśmy już „dość” kosmopolityczni, ale konieczność określenia własnej, nie zakłamanej tożsamości narodowej. Musimy najpierw wiedzieć, skąd przychodzimy, kim jesteśmy i dokąd idziemy. Dla wielu ludzi w Polsce kosmopolityzm przywołuje na myśl internacjonalizm. Czyż ten drugi nie był jak najbardziej uniwersalny, ponadnarodowy? Dzisiaj mamy wierzyć w Człowieka Uniwersalnego, jak do niedawna w Uniwersalnego Proletariusza. A kto nam zagwarantuje, że za tym nowym ideałem nie kryje się jakaś ideologiczna manipulacja? Tak, manipulacja wobec naszego narodowego bytu w tym sensie, że (znów) należy zapomnieć o tym, że jest się najpierw Polakiem. Historia Polski, Czech czy Węgier to przecież przede wszystkim historia Polaków, Czechów i Węgrów.

Trzeba zrozumieć obawy mieszkańców Europy Odzyskanej przed koncepcją Wspólnej Europy. Przynależność, mentalna w tym wypadku, do tej całości, musi być bowiem poprzedzona procesem „rozwadniania” uczuć nacjonalistycznych na rzecz tego, co zwie się demokratycznym obywatelstwem europejskim. Nie jest łatwo inicjować podobne myślenie w sytuacji, gdy rana komunistycznego prania mózgow tak jest jeszcze świeża i bolesna. Co więc z kosmopolityzmem? To pieśń przyszłości, kiedy Europa Środkowa na równych prawach decydować będzie o obrazie kontynentu, ale wypowiadać się z pełną świadomością własnego w niej miejsca, rozpoznanej historii i trwałej narodowej tożsamości.

Ameryka jest przynajmniej dwa kroki dalej na drodze ku postulowanemu kosmopolityzmowi, nie jest obciążona historią w tym stopniu, co Europa, i ma swój „akt założycielski” w postaci Deklaracji Niepodległości. Proponując dzisiaj Polakowi podobny ideał, trzeba liczyć się z tym, że nie jest być może gotów na dokonanie podobnego moralnego wyboru. Za

dużo jeszcze zostało do zrobienia na własnym, narodowym podwórku.

Kosmopolityzm jest odczytywany często jako kulturowe wykorzenienie i społeczna samotność. Kto jest gotów powiedzieć — za Ludwikiem Wittgensteinem — że moja ojczyzna jest tam, gdzie moja maszyna do pisania? Z drugiej jednak strony — podobne wyzwania już stoją przed naszym krajem, cechują znajome realia. Nie wydaje się, aby Polska nie doświadczyła zjawiska stopniowego nasycania kraju obcymi, przybyłymi sezonowo i na stałe, przybyszami. To problem społecznej akceptacji i usytuowania w przestrzeni jednostek, które z etnicznego punktu widzenia są jak najbardziej obce. I tutaj pomocą mogą służyć zarówno doświadczenia kulturowego relatywizmu, jak i ideał kosmopolitycznej edukacji. Wszelako jednak, droga do tej ostatniej wiedzy najpierw przez Wspólną Europę i tego etapu akulturowania do szerszej całości nie da się pominąć.

Kłopoty z tożsamością

Zygmunt Bauman zauważa, że: „«ma» się tożsamość wtedy, gdy nie trzeba o niej myśleć. Tożsamość — i potrzeba jej posiadania — dociera do świadomości wtedy dopiero, gdy pytamy «kim jestem» i «gdzie moje miejsce», a pytamy wówczas, gdy prosta, jednoznaczna i natychmiastowa odpowiedź nie przychodzi łatwo, przysparza kłopotu, wymaga zastanowienia”¹. Dzisiejsze tożsamości kulturowe są płynne i trudno je zaprezentować w kategoriach statystycznych. Kiedy mowa jest o tożsamości w takim właśnie uogólnionym sensie, ma się na myśli zarówno tzw. tożsamości złożone i sytuacyjne, jak i tożsamości „przenikające”. To o tych ostatnich powiada się właśnie, że ich rola słabnie. Stuart Hall uważa na przykład, że mamy do wyboru wiele różnych tożsamości, a więc problem staje się nieustanne „balansowanie” między możliwościami, jakie one stwarzają. Stąd tożsamość jest ciągle „w trakcie stawania się”, nie osiąga stabilności, jest wyzwaniem.

A jednak tożsamości to nie tylko kwestia wyboru, preferencji i odczuć, ale rodzaj — cóż że słabnącej — zbiorowej więzi, od której trudno się jednostkowo dystansować. Dzięki procesom i instytucjom enkulturacji, uczestnictwu w konkretnym systemie komunikacyjnym, a niekiedy przymusowi, jesteśmy „przywiązywani” do konkretnych tożsamości od

¹ Z. Bauman, *Tożsamość — wtedy, teraz, po co?* (maszynopis).

urodzenia, o czym nam się przypomina. Z teoretycznego punktu widzenia możemy sobie więc wyobrazić, iż mieszkańcy Europy będą określać się za pomocą wielu zbiorowych tożsamości kulturowych, które — co więcej — nie muszą pozostawać ze sobą w konflikcie. Można być góralem, Polakiem i pretendować do miana Europejczyka (zwłaszcza, gdy podróżuje się po Tajlandii, powiedzmy). Analogiczny sposób rozumowania, a więc założenie o „koncentrycznych lojalnościach”², stanowi milczącą przesłankę wszelkich dyskusji o przyszłej wspólnocie europejskiej jako podzielanej powszechnie sferze wartości ponadlokalnych, kształtującej pojęcie „europejskiej tożsamości”.

W tym względzie istnieją jednak dwa opozycyjne modele tworzenia takiej zbiorowej identyfikacji kontynentalnej. Pierwszy z nich traktuje tożsamość jak rodzaj artefaktów, które można stworzyć czy wręcz zaplanować. Zgodnie z takim rozumowaniem tworzenie europejskiej tożsamości kulturowej to część ogólniejszego procesu „wykuwania” instytucjonalnych ram dla wspólnoty politycznej Zjednoczonej Europy. W ramach modelu konkurencyjnego tożsamości kulturowe postrzega się inaczej — jako proces osadzania się wspólnych doświadczeń, tradycji, wspomnień i mitów. Rzecz dotyczy zatem przede wszystkim kultury symbolicznej; to o niej zakłada się, że może stanowić najlepszą platformę poszukiwania jedności ponad podziałami.

I jedna, i druga koncepcja wydają się co najmniej wątpliwe w obliczu zjawisk i procesów, z jakimi mamy do czynienia we współczesnym świecie, odciskających swoje piętno na świadomości potencjalnych Europejczyków. Oba modele przesądają przede wszystkim w punkcie wyjścia, że tożsa-

² Mówi o nich Anthony D. Smith w pracy *Nations and Nationalism in a Global Era*, Policy Press, London 1995, s. 124.

mość jest czymś zasadniczo trwałym, łatwo dającym się empirycznie „zmierzyć”, nakładającym się na geograficzne kontinuum lokalność — kontekst narodowy — europejskość. Ten prosty obraz ulega dziś niebywałemu skomplikowaniu, a kryzys tożsamości, o którym tak wiele się pisze, dotyka tych, którzy swoim żywiołem uczynili kosmopolityczne podróże, oraz emigrantów z biletem w jedną stronę (co roku około 130 mln ludzi opuszcza jeden kraj, aby osiedlić się w innym). „Kłopoty” z tożsamością dosięgają także i tych, o których zawsze twierdziło się, że są najmniej na nie podatni — ludzi dobrze zakorzenionych we własnej lokalności, tych, którzy być może nigdy nie spróbują wędrówki dalszej niż najbliższy sklep, kościół i knajpa. Pięknie ujmuje ten problem Bauman: „Dziś można ocknąć się «bez korzeni», nie wychodząc z domu i bez jakiejkolwiek inicjatywy z własnej strony [...] Rzecz w tym, że kulturowo, duchowo, «miejsca» dewaluują się i tracą samoistność. Trudno im stawić opór, upierać się przy swoim, stać na własnych nogach. Zabrakło w nich agory, na jakiej «tubylcy» mogliby sami dogadywać się co do sensu zdarzeń i spraw wartych zachodu. Sygnały, obrazy, wzory do naśladowania, o mocy perswazyjnej przestającej wszystko, czego ludzie miejscowi mogliby się dopracować o własnych siłach, docierają z miejsc odległych, do jakich głos miejscowych nie dotrze i jakich dłonie nie sięgną; w gruncie rzeczy «znikąd» [...] Ludzie mogą mieć swoje adresy — ale źródeł ich wiedzy, pragnień, marzeń i wierzeń w księdze adresowej się nie znajdzie”³. Procesy globalizacyjne powodują u jednych wzrost kontroli nad własną tożsamością, u innych jej uwiąd, ale skutki dla utraty przez nią stabil-

³ Z. Bauman, *Tożsamość*.

ności są analogiczne — w obu wypadkach stają się one coraz bardziej zmienne, kruche, ulotne i wieloznaczne.

Jednym z elementów procesów globalizacyjnych jest globalizacja kultury. Dzięki mediom, a zwłaszcza nieograniczonemu zasięgowi mediów elektronicznych i ich wielkiej sile oddziaływania, rzecz można już dzisiaj, iż dostarczają one tworzywa dla tworzenia się wspólnot wyobrażonych na skalę globalną. Coraz rozleglejszy zakres naszej wyobraźni jest za pośredniczany, wręcz kształtowany poprzez przekazy medialne. Można już nawet mówić, iż media oferują nowy rodzaj enkulturacji, a tym samym — jak powiedziała by Benedict Anderson — styl współczesnej kultury. To one kształtują krajobraz zbiorowych aspiracji, który jest nie mniej realny niż słynne wyobrażenia zbiorowe Émila Durkheima, a ma ścisły związek z francuską ideą *imaginaire*.

Wyobraźnia kształtowana przez przekaz medialny jest zbiorem kulturowych scenariuszy, po które się sięga, tworząc z nich nowe jakości — imaginacyjne krajobrazy zbiorowości i jednostek. Wyobrażenia te nie stanowią, jak chcieli tego przedstawiciele szkoły frankfurckiej, jedynie niezdrowych „fantazji”, rodzaju opium dla mało wykształconych mas, odrywanych od realnych problemów ich otoczenia na rzecz „mydlanych oper”. Są one raczej źródłem kształtowania podmiotowości, sposobem negocjowania własnego miejsca w globalnym świecie.

Krajobrazy medialne, za pośrednictwem telewizji, filmu, kasety wideo, reklamowych spotów, Internetu wreszcie, oferują złożony repertuar wyobrażeń, wątków narracyjnych, a także krajobrazów etnicznych widzom na całym świecie. Realne usytuowanie, przynależność do wspólnoty narodowej czy lokalne zakorzenienie nie stanowią żadnej granicy dla ich upowszechniania się. Linia podziału między tym, co fikcyj-

ne, a co realne, ulega zatarciu, zwłaszcza jeśli widzowie są oddaleni od warunków życia metropolitalnego. Krajobrazy medialne oferują odbiorcom zestaw postaci, tematów, form tekstualnych i obrazów, z których składają oni scenariusze imaginacyjnego życia, zarówno własnego, jak i ludzi zasiedlających inne miejsca.

Na takiej zasadzie funkcjonuje też w coraz większym zakresie idea Wspólnej Europy. Zjawisko „europeizacji Europy”, zauważone — co ma wymiar ironiczny — przez badaczy amerykańskich, dotyczy takich aspektów, jak język, waluta, turystyka, seks i sport⁴. Wspólna tożsamość europejska kształtowana jest jako pewna przestrzeń medialnych konstruktów o charakterze gospodarczym, politycznym i kulturowym, w czym przodują angielska SKY i francusko-niemiecka Arté. Podobne tendencje wyraźnie się nasilają, a skuteczność perswazji polepsza.

Dzisiejsza kultura — jak zgodnie orzekają badacze — przesycona mediami, charakteryzuje się nietrwałymi i imaginacyjnymi tożsamościami. Jak to ujął Christopher Lasch: „Życie nowoczesne jest tak bardzo, do gruntu upośrednione przez elektroniczne obrazy, że nie możemy się powstrzymać przed postrzeganiem innych ludzi i ich postępów, jak i samych siebie i własnych poczynań, jakby sfilmowano je, wyświetlano dla niewidocznej widowni lub złożono w magazynie dla przyszłych seansów”⁵. Jeśli wziąć to wszystko pod uwagę, nasuwa się wniosek, iż idea Wspólnej Europy jawi się w tym kontekście jako rodzaj konstrukt skierowanego zarówno ku przeszłości, jak i przyszłości. Jego zadaniem jest ustalenie i symbolizowanie członkostwa ludzi we wspólnocie

⁴ J. Borneman, N. Fowler, *Europeanization*, „Annual Review of Anthropology” 26:1997, s. 487-514.

⁵ Ch. Lasch, *Culture of Narcissism*, Norton, New York 1979, s. 97.

ponadnarodowej za pomocą powoływania i legitymizowania instytucji europejskich oraz enkulturowania jednostek do systemów wartości, którym przydaje się miano typowo europejskich. Tak tworzona „tradycja europejska” będzie miała zasadniczo perswazyjny charakter i może stać się składową globalnej ekumeny wyobraźni. Dodajmy — jedną z wielu. Wspólna Europa to także swoista teleobecność, do której będziemy, i już jesteśmy, medialnie przygotowani.

Kto jest najpiękniejszy na świecie?

Amerykański krytyk i teoretyk komunikacji społecznej, Neil Postman jest przekonany, iż żyjemy w stanie kultury, który można określić mianem „technopolu”¹. Technopol to spotęgowana informacja, to kultura, która sama się konsumuje jako zestaw nieustannych bitów informacyjnych. Weźmy Stany Zjednoczone — na pewno technopol w stanie klinicznie czystym. Już kilka lat temu było tutaj 260 tys. elektronicznych tablic ogłoszeniowych, 11 520 dzienników, 11 556 czasopism, 27 tys. wypożyczalni taśm wideo, ponad 500 mln odbiorników radiowych i ponad 100 mln komputerów. Niemal 99% amerykańskich domów miało telewizor, a ponad połowa — więcej niż jeden. Co roku publikuje się w Ameryce 40 tys. nowych tytułów książek (w świecie jest to 300 000), codziennie robi się tu 41 mln zdjęć fotograficznych, a 60 mld przesyłek pocztowych znajduje drogę do skrzynek. Uff. To wszystko składa się na to, iż nasza wiedza o świecie ma jedynie pośredni charakter, a to, co nazywamy „poznaniem z autopsji” zawęża się coraz bardziej.

Milan Kundera rzeczywistość technopolu nazywa inaczej, przydając jej miano „imagologii”. W powieści *Nieśmiertelność* możemy przeczytać: „W ciągu ostatnich dziesięcioleci imagologia odniosła historyczne zwycięstwo nad

¹ N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, PIW, Warszawa 1995.

ideologią. Wszystkie ideologie upadły: ich dogmaty zdemaszkowano ostatecznie jako iluzje i ludzie przestali je brać poważnie [...] Rzeczywistość była silniejsza niż ideologia. I w tym samym sensie imagologia prześcignęła rzeczywistość: imagologia jest silniejsza niż rzeczywistość, która zresztą od dawna przestała znaczyć dla człowieka to, co znaczyła dla mojej babki, żyjącej w morawskiej wiosce i wiedzącej wszystko z własnego doświadczenia: jak się wypieka chleb, jak się buduje dom, jak się zabija świniaka i jak się wędzi boczek, czym się wypycha pierzynę, co ksiądz proboszcz myśli o świecie i co myśli o nim pan nauczyciel; spotykając się codziennie z mieszkańcami wioski, wiedziała, ile zabójstw popełniono w okolicy w ciągu dziesięciu lat; trzymała rzeczywistość, by tak rzec, pod osobistą kontrolą i nikt nie mógłby jej wmówić, że morawskie rolnictwo świetnie prosperuje, jeśli w domu nie było niczego do jedzenia”².

Z pewnością trudno jest nam dziś „trzymać rzeczywistość pod osobistą kontrolą”, nam, którzy chlubimy się jednocześnie, że tak wiele o tej rzeczywistości wiemy. Mamy możliwości właściwie nieograniczonego wędrowania po świecie w poszukiwaniu dziwów, wojen, piękna (w tym erotyki), czego tylko akurat pragniemy. Nasza wiedza o rzeczywistości jakże jest bogata w porównaniu ze spokojnym *orbis interior* morawskiej wsi!

Telewizja, prasa, komputery (Internet) i inne zdobycze cywilizacyjne nie są jednak czymś obojętnym — one nadają kierunek naszym myślom, rodzą nowe idee, odsłaniają i odkrywają fakty, zaciemniając lub zamazując całkowicie inne. Nie zawsze zdajemy sobie jednak sprawę, iż taką samą rolę manipulacyjną odgrywają badania statystyczne i ukrywające

² M. Kundera, *Nieśmiertelność*, przeł. M. Bieńczyk, PIW, Warszawa 1995, s. 133.

się za nimi technologie pytań. Warto przyjrzeć się temu mechanizmowi sondowania tzw. opinii społecznej, co do którego wykazujemy zadziwiającą wiarę, iż jest to działanie zapewniające obiektywną miarę zjawisk i także przynoszące wyniki.

Dzięki statystyce — twardo obstaje Postman — powstało nowe postrzeganie świata i nowa rzeczywistość jako zespół jakości, które można policzyć, zestawić i porównać. Jednym z przejawów wiary w obiektywną moc liczb są sondaże opinii publicznej, którym bezwiednie zwykliśmy dawać wiarę, choć — jak ostatnio w Polsce (konstytucja) i Francji (wybory parlamentarne) — paskudnie potrafią zawieść! Sondaże, według zgodnej opinii socjologów i polityków, budują solidne naukowe podstawy demokracji. Polityk pretendujący do miana przywódcy narodu lub choćby zwykłego parlamentaryzisty, musi skądś czerpać wiedzę o preferencjach i poglądach swoich wyborców; nie sposób być wszędzie i z każdym z osobna zamienić słowo. Zgoda, ale każdy sondaż kreuje rzeczywistość, która bywa manipulowana przynajmniej na cztery sposoby; niekiedy „działają” one łącznie, niekiedy ujawniają się tylko niektóre z nich.

Rozpocznijmy od formy zadawanych w sondażach pytań. I tak, jeśli zapytamy ludzi, czy godzą się na dalsze rządy postkomunistów w Polsce, uzyskamy zapewne zupełnie inną odpowiedź niż na pytanie: „Czy uważasz, że sprawa zmiany ekipy rządowej jest sprawą najważniejszą?” To, co nazywa się „opinią” publiczną, w prawie każdej kwestii będzie funkcją zadanego pytania. Taka „opinia” obiektywnie nie istnieje, lecz jest w specyficzny sposób „wywoływana” dla konkretnych celów, a bywa także — na konkretne zapotrzebowanie. Rezultatów sondaży nie da się zatem oddzielić od sposobu ich uzyskiwania. Typowe dla sondaży jest wymuszanie od-

powiedzi „tak” lub „nie”. Czy w ten sposób, dwuwartościowo postawiony przed ową „opinią publiczną” jakiś konkretny problem może zostać solidnie rozwiązany dzięki stanowczej deklaracji negatywnej lub pozytywnej? Co da zestawienie statystycznych deklaracji w wypadku pytania: „Czy uważasz, że program rządowy może złagodzić problem bezrobocia w Polsce”? Wartość informacyjna całej procedury jest znikoma, żeby nie powiedzieć — żadna. Zaiste, wypada zgodzić się z Neilem Postmanem, że opinia publiczna to odpowiedź „tak” lub „nie” na źle sformułowane pytanie.

Po drugie, technika sondaży opiera się na założeniu, że opinia to coś, co można dokładnie w ludziach zlokalizować (jak, powiedzmy, wątrobę i płuca) i wydobyć z nich za pomocą pytań sondażowych. Pojmowanie opinii jako rzeczy mierzalnej fałszuje proces, podczas którego ludzie faktycznie dochodzą do własnych poglądów, kiedy „wydają opinię”, zmieniają ją, wyrażają wątpliwości itd. Sondaże mówią nam jedynie o opinii publicznej w danym momencie czasu w odniesieniu do sformułowanego w pytaniu problemu.

Po trzecie, sondaże ignorują z reguły problem, czy pytani dysponują jakąkolwiek wiedzą na dany temat; najważniejsza jest miara, wynik i zaszeregowanie. Posłużmy się ironicznym, ale przecież niekoniecznie wyssanym z palca, przykładem. Wyobraźmy więc sobie, iż najnowsze sondaże wskazują, że 76% Polaków uważa, że powinniśmy zrezygnować z pomocy ekonomicznej dla Bhutanu. Wśród przedstawicieli tego poglądu 28% myślało, że Bhutan leży w Afryce, 18% — że jest wyspą sąsiadującą ze Sri Lanką, a 27,4% było zdania, że „Papuasi i Indianie powinni sami sobie pomóc”. Ponadto 84% badanych nie wiedziało, że w ogóle udzielamy pomocy ekonomicznej Bhutanowi, 22,9% nie wiedziało, co kryje się pod pojęciem „pomoc ekonomiczna”, a 18% było przekonane

nych, że to Polska sprowadza gaz z tego kraju (propanbutan). No i co? Wszystko jest w jak najlepszym porządku — policzone, zestawione, nic tylko wysnuwać wnioski. Oczywiście trudno jest znaleźć tak skrajne przykłady, ale faktem jest, że sondaże zachęcają do dowolnych zabaw statystycznych na użytek własnych poglądów.

Mamy wreszcie czwarty aspekt związany z sondażami, być może najważniejszy w dzisiejszej, rozedrganej i podzielonej politycznie Polsce. Otóż przenoszą one odpowiedzialność z przywódców politycznych na ich wyborców. W miarę jak sondaże doskonalą swoje metody i mają coraz szerszy zasięg, rośnie presja na przywódców, by zrezygnowali z samodzielnego decydowania o czymkolwiek i podporządkowali się opiniom wyborców. Mało tego — czyni się z tego oczywistego ubezwłasnowolnienia atut i powód do chluby! Zamiast „uwagam, że...”, mamy „zdaniem MOICH wyborców”.

Tak więc statystyki i sondaże produkują tony bezużytecznej makulatury z jednej strony, z drugiej zaś manipulują rzeczywistością, czyniąc z procesów „rzeczy” i „fakty”. To trochę tak, jakby piękno kobiety kryło się w rozmiarze jej biustu. Jak wiadomo, mimo iż dokonuje się podobnych obliczeń, i tak miara piękna pozostaje, na szczęście, kwestią indywidualnego gustu. Dla jednych Dolly Parton, dla innych Catherine Deneuve.

Dla Kundery sondaże opinii publicznej to przykład imagologicznego sterowania naszymi zainteresowaniami, podsuwania nam repertuaru kulturowych wyobrażeń: „Sondaże opinii publicznej są kluczowym instrumentem władzy imagologicznej i pozwalają jej żyć w doskonałej harmonii ze społeczeństwem. Imagolog bombarduje ludzi pytaniami: jak się miewa gospodarka francuska? Czy we Francji istnieje rasizm? czy rasizm jest rzeczą dobrą, czy złą? Kto jest najwięk-

szym pisarzem wszechczasów? czy Węgry leżą w Europie, czy w Polinezji? który ze wszystkich mężów stanu jest najbardziej seksowny? A zważywszy na to, że rzeczywistość jest dzisiaj kontynentem mało odwiedzanym i niezbyt, co zresztą słuszne, lubianym, sondaż staje się rodzajem rzeczywistości wyższej; albo, mówiąc inaczej, staje się prawdą”³.

Wszelako nie tylko do takich zabiegów ogranicza się władza imagologiczna. Jest to panowanie totalne i wciśkające się w każdy nieomal zakamarek naszego życia, każdą decyzję, którą — o ironio! — poczytujemy za własny, dobrowolny wybór. Imagologia obejmuje tedy zjawiska tak różne, jak agencje reklamowe, doradcy mężów stanu w dziedzinie *public relations* (typ fryzury, gesty i uśmiechy, sprężystość kroku itp.), projektanci sylwetek samochodów, które „muszą” być modne w sezonie, ale i dekoratorzy sal gimnastycznych i klubów odnowy (świetnie ćwiczy się, gdy obok przez szyby ogromnego akwarium przyglądają nam się... piranie); twórcy i dyktatorzy mody; fryzjerzy; gwiazdy show businessu, które pouczają, jaki rodzaj fizycznego piękna jest akurat preferowany. I tak dalej, i tak dalej, suche tylko wymienianie królestw imagologicznych zajęłoby wiele miejsca.

Jest, jak się zdaje, powszechnym faktem, iż wszyscy po trosze weszliśmy już w obieg imagologicznej ruletki wartości: „Imagolodzy tworzą systemy ideałów i antyideałów, systemy, które mają krótki żywot, gdyż każdy z nich zostanie wkrótce zastąpiony przez inny; wpływają one jednak na nasze zachowania, nasze poglądy filozoficzne, nasze wybory estetyczne, na kolor dywanów w salonie i na dobór książek z równą siłą, co dawne systemy ideologów”⁴.

³ M. Kundera, *ibidem*, s. 134.

⁴ *Ibidem*, s. 135.

Bądźmy jednak konsekwentni i zjedźmy do końca tę zabę. Skoro jest tak, że elementem kultury staje się to tylko, co zostaje zaakceptowane przez jakąś grupę społeczną, co staje się wartością wymienną, musimy zgodzić się i na to, iż wytworów stających się elementami tak różnych indywidualnych i zbiorowych „kultur” jest niewyobrażalna mnogość. I będzie ich coraz więcej. Już imagologiczna głowa czuwa, aby tak właśnie się stało.

Asteriks w Disneylandzie

O Disneylandzie napisano i powiedziano już właściwie wszystko. Jakiegokolwiek jednak byłyby negatywne opinie o tej „świątyni kiczu”, nie zmienia to postaci rzeczy, że gdy tylko znajdziemy się w jej pobliżu, niechybnie wstąpimy tam pod jakimkolwiek pretekstem. Będąc zaś z dziećmi, po prostu nie unikniemy dłuższego pobytu wśród — jak powiada Baudrillard — symulaków rzeczywistości, umęczenia wystawianiem w długich kolejkach po kolejne atrakcje, nie mówiąc już o spustoszeniu zasobów portfela. To wszystko, co przed chwilą napisałem, odnosi się wszelako zasadniczo do Stanów Zjednoczonych, a dokładniej — do Kalifornii i Florydy. Dla wielu niechętnych interpretatorów kultury amerykańskiej Disneyland staje się jej synonimem i miniaturą, to „zdziecinniały technopol”. Park rozrywki w Anaheim otwarto 15 lipca 1955 roku, kiedy to pierwszych gości przywitał slogan reklamowy mówiący, iż to „najszcześniejsze miejsce na ziemi” (*the happiest place on earth*).

Ulokowany pod Paryżem Euro Disneyland to kopia swoich zaoceanicznych pierwowzorów, tyle że jeszcze doskonalej zaprojektowana, jeszcze bardziej racjonalnie zorganizowana, jeszcze bardziej sterylna i bezpieczna. Jest to obszar maksymalnie „zwarty” w tym sensie, że w odróżnieniu choćby od parku w Orlando, wszędzie można dostać się szybko, nie ma pustych przestrzeni, a całość terenu tonie w zieleni,

która jest albo naturalna, albo sztuczna, a odróżnić ich niekiedy nie sposób. Wrażenie wstąpienia w bajkowy świat wyrwany z praw obowiązujących w rzeczywistości na co dzień, jest nieodparte. NIC tutaj nie jest przypadkowe, wszystko czemuś służy, każda najmniejsza alejka kieruje racjonalnie do następnego punktu gastronomicznego lub kolejnej atrakcji. No i element nadający całemu przedsięwzięciu właściwy sens — tłumy, tłumy, tłumy.

Kiedy dopadło mnie pierwsze zmęczenie (po zaliczeniu miasta Pocahontas, wioski Indian, wspinaczki na drzewo Robinsona Crusoe, labiryntu z Alicji w Krainie Czarów i zamku piratów), wysłałem rodzinę na dalsze peregrynacje, a sam przysiadłem pod palmą (sztuczną) z puszką fanty i jałem przysłuchiwać się przechodzącym obok mnie rodzinom i parom (prawie nikt nie przybywa tutaj sam — antropologiczne „światelko” w mózgu zaświeciło się po raz pierwszy). Wiedząc już, że wszystkie napisy i instrukcje są w Euro Disneylandzie dwujęzyczne, francusko-angielskie, a niekiedy angielsko-francuskie, łowiłem dźwięki języków wokół mnie. Oczywiście — francuski, ale równie często niemiecki, hiszpański, angielski i włoski. Zaraz potem... rosyjski, niekiedy tylko przemknęło rodzinne stadko Polaków. Osobna wielka grupa to Japończycy, tak łatwo rozpoznawalni zarówno pod względem antropologicznym, jak i typu zuniformizowania, z nieodłącznymi kamerami i aparatami. (Przy okazji zabawne spostrzeżenie; po wywołaniu zdjęć z pobytu w Disneyland Paris okazało się, że ilekroć w zasięgu soczewki naszego aparatu, skierowanego na któregoś z członków rodziny, znajdował się Japończyk, natychmiast zamierał, przyjmował odpowiednią pozę i idealnie komponował się z nami na zdjęciu, jakby był dobrym znajomym czy wręcz należał do rodziny!).

Ten wieloetniczny, wielojęzyczny i wielorasowy gwar na terenie, który z założenia pozbawiony jest wszelkich odniesień narodowych, sprawia wrażenie, jakbyśmy wszyscy stali się już naprawdę mieszkańcami globalnej wioski, urządzonej wszelako na modłę amerykańską i wypełnionej tylko jej symbolami i ikonami. Wszyscy są tutaj razem, a jednak obok siebie, uśmiechają się do innych, ale myślą wyłącznie o tym, aby zaspokoić własne pragnienia i pragnienia własnych dzieci — co na jedno wychodzi. To świat bez konfliktów, bez niechęci, bez narodowych „nalepek” i rekwizytów, bez historii — doskonale sztuczny, spajany przez wszechobecną kulturę popularną, w której rozpoznają się z lubością wszyscy. Do takiego świata — mimo astronomicznych cen biletów i równie szalonych cen jedzenia i napojów — chętnie się wstępuje. Starsi — aby zapomnieć choć przez kilka godzin (albo tydzień, bo tyle trwa najdłuższy „turnus”) o tym, co dzieje się kilka kilometrów dalej. Dzieci — by dotknąć z kolei realności, którą znają tylko z filmów i komiksów. *Imagination comes true*, jak mawiają Amerykanie. Jeśli chodzi o tych ostatnich, to wymagają oni osobnego potraktowania. Amerykanów jest na ścieżkach podparyskiego świata Disneya bardzo wielu, a wyróżniają się naturalnością i spontanicznością, z jaką zachwycają się tym, co tak dobrze znają z własnego podwórka, tempem, w którym zdążają do ulubionych atrakcji, i — oczywiście — tuszą. Miałem nawet wrażenie, porównując sposób ich zachowania przy zwiedzaniu porażających historią zabytków Paryża, że dopiero tutaj, w owym świecie dobrze oswojonym czuli się wreszcie u siebie, że tutaj wszystko jest bezpieczne, przyjazne, łatwe do rozszyfrowania. Nareszcie kawałek Ameryki w sercu Europy, prawie pod murami dumnego Paryża! (Kolejne spostrzeżenie dotyczy — i dla mnie ohydny — zwyczaju słodzenia przez Francuzów

popcornu; warto było zobaczyć zaskoczenie pewnej amerykańskiej grupy, gdy zasiadła z wielkimi torbami smakołyku, a tu zamiast lechcącej podniebienie soli...).

Nadchodzący zmrok wybawił mnie wreszcie z obowiązku „zaliczenia” kolejnych jeszcze miejsc zabawy. Przyszła pora powrotu, z zadowoleniem prowadziłem samochód w kierunku spokojnej Szampanii, kiedy zapadła nieodwołalna rodzinna decyzja: skoro byliśmy w Disneyland Paris, obowiązkowo musimy udać się do Parku Asteriksa! Cóż, przystałem na ten pomysł, licząc na to, że antropologiczna intuicja, która włączyła zieloną diodę, nie okaże się złudna.

Podobnie jak Disneyland, tak i Park Asteriksa bierze swój „oryginał” ze świata wymyślonego, ze słynnych komiksów Alberta Uderzo i René Gosciniego. Ich nieśmiertelny serial (dzisiaj już tylko autorstwa tego pierwszego) opowiada o przygodach dwóch przyjaciół — małego i sprytnego Gala Asteriksa oraz Obeliksa, który — dla typowego efektu komicznego — jest gruby, duży i silny, łakomy, naiwny i niezbyt lotny intelektualnie. Towarzyszy im cały szereg pomniejszych, ale zawsze bardzo wyrazistych postaci.

Kardynalna różnica, jaka istnieje między serialem o tych bohaterach a kreskówkami Disneya polega na tym, że w tych drugich w ogóle nie mamy kontekstu historycznego, że one niczego nam nie chcą, poza zabawą, przekazać, niczego nie uczą. Jeśli kpią z czegoś, to jedynie z przywar indywidualnych osobników, zwierzątek najczęściej. Natomiast Asteriks przemyca, dyskretnie i zabawnie, wiedzę o epoce. Jerzy Szyłak pisze: „Jest to wiedza podawana zawsze w formie żartobliwej i nigdy natrętnie. Często też Uderzo i Goscinny sięgali po stereotypowe wiadomości o obyczajach Francuzów i narodów sąsiednich, by uczynić je przedmiotem dowcipu. I tak na przykład Galowie wyprawiają się do Brytanii i za-

wożą tam herbatę, która jest dziś — jak wiadomo — narodowym napojem Anglików, w Hiszpanii zaś Asteriks zapoczątkowuje tradycję korridy”¹.

Serial o Asteriksie uczy sporo o świecie antycznym, ale i o przyjaźni jako czymś najcenniejszym, niezależnie od epoki. Czy podobne treści dają się przenieść do stereotypowo pomyślanego miejsca zabawy i wypoczynku, jakim jest tzw. park tematyczny? Oczywiście — nie — ale i nie ma takiej potrzeby. W Parku Asteriksa napisy są tylko po francusku i tylko w tym języku wypowiada się obsługa. Prawie 100% zwiedzających to też Francuzi, i to głównie klasa średnia i robotnicy. O ile w Disneylandzie Francuzi stanowią jedną wielką, ale mało zróżnicowaną grupę, tutaj widać osoby, o których wiemy, że pochodzą z krajów Maghrebu — bardzo wielu czarnych obywateli tego kraju, farmerów z całymi rodzinami, zajądających potężne buły z wędliną, młodzież z przedmieść. Sporo ponadto par mieszanych — najczęściej czarnoskóry ojciec i biała matka, rzadziej odwrotnie. Ale co chyba bardziej istotne — niezależnie skąd kto pochodzi, ile ma pieniędzy, wszyscy poruszają się w rzeczywistości traktowanej jako „francuska”, a więc „własna” — tak, jak przedstawiona została w komiksie. To nie jest obszar kosmopolityczny do końca, jako że poszczególne atrakcje mają swoje odniesienie w serialu, a poprzez ten z kolei do mityczno-żartobliwej historii Francji. Środek terytorium zajmuje, co chyba jasne, „wioska Galów” — nigdy nie podbite serce Francji; otacza ją imperium rzymskie, antyczna Grecja, nieco dalej obszar zwany „wiekami średnimi”, a na przeciwległym końcu „wiek XIX”. Struktura całości jest czytelna — chodzi o ciągłość dziejów Francji i jednocześnie o umiejscowienie

¹ J. Szyłak, *Komiks*, Znak, Kraków 2000, s. 131.

kolejnych punktów zabawy w ściśle określonym czasie historycznym. Jeśli spływ Styksem, to oczywiście na terenie granicznym między Grecją a Rzymem; jeśli łodzie z epoki, to wioska Galów itd.

Niby więc nie ma różnicy między Disneyland Paris i Parkiem Asteriksa z punktu widzenia sensu, jakiemu służą oba te miejsca, a jest nim zabawa, jednak są to miejsca różne, odmienną gromadzące publikę. Ten drugi jest pięknym przykładem, jak mimo procesów amerykańskiej i globalizacji, narodowe i historyczne elementy dziedzictwa kultury mogą przechowywać się w sferze ludycznej. Na pewno nie jest też przypadkiem, że podążając tropami Asteriksa, Obeliksa i innych herosów galijskich, musimy jednocześnie przedzierać się przez język francuski. Duch małego zawadiaki czuwa nad tym, żeby Park Asteriksa nie upodobił się zupełnie do Disneylandu. Niech tamten sobie istnieje, ale biada, gdyby chciał wkroczyć do wioski! Wyprawa odwetowa mурowana, a Asteriks w sterylnym Disneylandzie to wizja zaiste groźna.

Świat utracony

Kurt Vonnegut w *Losach gorszych od śmierci* wspomina pobyt w Nowym Jorku wielkiego tureckiego pisarza Yarcara Kamala: „Szliśmy razem wzdłuż Broadwayu, mniej więcej od ulicy sześćdziesiątej do Soho, co chwila zbacając to na wschód, to na zachód. Pokazałem mu śliczny dom Edny St. Vincent Millay. Pokazałem mu Washington Square i powiedziałem: «Henry James! Henry James!» (Podobnie jak przedtem wołałem «Edna St. Vincent Millay!» Do imion własnych tłumacza nie trzeba, ale mało prawdopodobne, żeby Yarcar Kamal słyszał przedtem którekolwiek z nich)¹. Bywalec i znawca Manhattanu, Vonnegut, oprowadzając swojego egzotycznego gościa przekonany był, iż niewiele jest on w stanie odczuć z tamtejszej atmosfery, że porusza się w realiach całkowicie mu obcych, że symboliczne konteksty tak bliskie tubylcom Manhattanu są dla nie wtajemniczonego nieczytelne. Tymczasem po jakimś czasie z dalekiej Turcji nadszedł list, w którym Kamal oznajmia między innymi: „«Nagle zrozumiałem: Nowy Jork jest tak samo mój, jak czyjkowiek inny, kiedy tam jestem!» A to przecież — komentuje już Vonnegut — dokładnie esencja tej części Manhattanu, po której go oprowadzałem, a którą nazwałem w artykule do *Archi-*

¹ K. Vonnegut, *Losy gorsze od śmierci*, przeł. J. Rybicki, Amber, Warszawa 1994, s. 144.

tectural Digest «Drapaczochmurskim Parkiem Narodowym». Są ludzie, którzy robią wszystko, żeby dowieść, że jakaś część Drapaczochmurskiego Parku Narodowego do nich należy; umieszczają swe nazwiska i Bóg wie co jeszcze na budynkach, ale równie dobrze mogliby wypisywać je na zboczach Wielkiego Kanionu czy na Old Faithful”². I dalej jeszcze autor *Rzeźni numer pięć* powraca do swojego obsesyjnego wątku: „Jeżeli kiedykolwiek założę własną społeczność ludową (a czasu coraz mniej), nie będzie to na Manhattanie. Jak uczył doktor Redfield, członkowie takiej społeczności muszą mieć poczucie, że zrodził ich konkretny skrawek ziemi, który zawsze był, jest i będzie ich własnością — a jak już wspomniałem, nikt tak naprawdę nie może posiadać niczego w «Drapaczochmurskim Parku Narodowym»”³.

Jakże typowe składniki znajdziemy w przytoczonej wypowiedzi Vonneguta — przede wszystkim owo przemożne uczucie wyobcowania i wykorzenia, które jest zawsze konsekwencją cywilizacyjnego pędu. Rozwój kultury ma swoją nieubłaganą logikę: jest nieustannym oddalaniem się od pierwotnej wspólnoty ludzkiej ku coraz większemu osamotnieniu jednostki w ramach rozrastających się do monstrualnych rozmiarów aglomeracji, z wszystkimi możliwymi tego osamotnienia konsekwencjami — społecznymi, kulturowymi, psychologicznymi, edukacyjnymi i moralnymi.

W zupełnie odmiennym języku filozoficznym podobne problemy podnosi Leszek Kołakowski, którego także warto zacytować: „Ruina wsi i ruchomość naszego życia oznaczają nie tylko postępującą zagładę względnie stałego i quasi-naturalnego środowiska sąsiedzkiego, ale także rozkład owej ludzkiej przestrzeni, ongiś tworzącej system odniesienia, wo-

² Ibidem, s. 145.

³ Ibidem.

kół którego świat nasz krok za krokiem się budował; same pojęcia domu rodzinnego, rodzinnego miasta czy wsi, rodziny kilkupokoleniowej, raptownie zanikają, a razem z nimi samo pojęcie dzieciństwa; ponieważ jesteśmy wszędzie, nie jesteśmy nigdzie, przestrzeń nasza jest czysto kartezjańska, nie różnicowana i nieskończona, bez uprzywilejowanych punktów. Choć bardzo trudno tę zmianę opisać, jest przez ludzi odczuwana i realnie przeżywana. Wielokrotnie opisywano nowe dzielnice wielkich metropolii, dobrze zaplanowane i rozsądnie wyposażone we wszystko, co dla komfortu potrzebne, a jednak dziwnie nieżywe, obojętne, nie wytwarzające żadnej formy wspólnoty i żadnej przestrzeni duchowej, żadnego terytorium, w którym ktokolwiek chciałby zapuszczać korzenie"⁴. A przecież początki były zgoła odmiennie.

Vonnegut przywołał na wstępie swojej wypowiedzi nazwisko „doktora Redfielda”. Nieprzypadkowo, jako że był jego studentem na wydziale antropologii kulturowej w Chicago, i to w czasach, gdy głośna stała się koncepcja „społeczeństwa ludowego” właśnie autorstwa Roberta Redfielda. Miało być ono typem idealnym małej, izolowanej, Nieliterackiej wspólnoty ludzkiej, charakteryzującej się silną grupową solidarnością. Znaleźć je można było jeszcze w dalekich puszczach pod postacią społeczeństw prymitywnych, albo w realiach wiejskich początków XX stulecia. Jest to zawsze grupa relatywnie mała, rozrzucona na pewnym terytorium, jej członkowie doskonale się znają, a komunikacja ma zawsze charakter kontaktów bezpośrednich. Według Redfielda w takiej idealnej społeczności ludowej nie dokonał się jeszcze właściwy podział pracy, stąd opiera się ona na stałym

⁴ L. Kołakowski, *Wies utracona*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984, s. 26.

ładzie moralnym — każdy członek wspólnoty wie i wierzy w to, w co wierzą i co wiedzą wszyscy pozostali.

Przeciwieństwem stabilnego ładu moralnego jest cywilizacja oparta na porządku technologicznym, w której słabnie rola tradycji i więzi bezpośredniej, postępuje indywidualizacja i pogłębia się społeczne rozwarstwienie. Porządek technologiczny to, innymi słowy, społeczeństwo miejskie. Tutaj ludzie koncentrują się wokół rynku, „racjonalnej” organizacji produkcji dóbr, pojawiają się typowe relacje sprzedawcy i klienta, właściciela i pracobiorcy. Wielkie miasta z kolei, to już podobne jak „naród” i „świat” — twory składające się wyłącznie z wolnych osób, które utrzymują ze sobą stałe kontakty, dokonują między sobą aktów wymiany i współdziałają, a jednak nie powstaje na tej podstawie ani wspólnota, ani „wola naturalna”. Jak powiadał inny klasyk, Ferdinand Tönnies, miasto światowe reprezentuje światowy rynek i światową wymianę, w nim skupia się światowy przemysł, jego gazety czyta cały świat, do niego dążą ludzie ze wszystkich stron globu w poszukiwaniu pieniędzy i uciech, a także nauki i nowinek.

Skoro przyszłość świata jest przyszłością metropolitalną, w sposób nieunikniony rodzi się tęsknota za tym czymś, co tracimy, co staje się przeszłością, niekiedy wręcz arkadyjską. Nostalgia tego typu staje się próbą ucieczki przed stanem, który doskonale oddał Kołakowski: „Czy jesteśmy skazani na to, by bez końca powtarzać wszystkie żalosne frazesy na temat «atomizacji», samotności w tłumie, mechanizacji życia, rozpadu więzi rodzinnych, plemiennych i narodowych, «depersonalizacji», «reifikacji» i zniszczonej *Gemeinschaft*?”⁵ Odpowiedź brzmi: nie jesteśmy, po cóż mityczne nostalgii!

⁵ Ibidem.

W swej książce *Przesądy*⁶ Robert Nisbet uważa nostalgię za osobliwą i szkodliwą postawę wobec przeszłości, za korozyjną pamięci, a niekiedy wręcz — jej chorobę. Dlaczego? Otóż nostalgia przecina więź teraźniejszości z przeszłością, która objawia się we wszelkich społecznych rytuałach, i zamienia przeszłość w podręczną apteczkę środków znieczulających i euforyzujących na każdą okazję. Nostalgiczna ewokacja wycina skrawki czasu — czy będzie to jakaś epoka czy stulecie, czy indywidualna biografia — pozbawia ich dynamiki, w zamian „macerując” w formalinie sentymentalizmu. Dziśjsze czasy — kończy Nisbet — to pogłębiający się odpływ sił stabilizacji i rytualizacji, co sprawia, że wszelkie odmiany nostalgii rosnać będą w siłę i w efekcie wywierać coraz większy wpływ na nasze rozumienie historii.

Muszą wszakże zaistnieć przynajmniej trzy wstępne warunki umożliwiające rozwój nostalgii jako zjawiska powszechnego. Po pierwsze, nostalgia może pojawić się wyłącznie w warunkach, w których istnieje pojęcie czasu linearnego, a zatem także pojęcie historii jako ciągłego procesu. Po drugie, nostalgia wymaga, aby teraźniejszość była postrzegana jako niekompletna, wadliwa, w stanie kryzysu lub wyczerpania — gorsza od mitycznego obrazu przeszłości. W najbardziej spektakularny sposób widać to w okresie wielkich schyłków historycznych (np. koniec kolonializmu), a także gdy rodzi się świadomość „końca wieku” czy wręcz „końca milenium”. Po trzecie wreszcie, nostalgia wymaga, aby istniały jakieś artefakty z przeszłości, które stanowią znaki owego „lepszego wczoraj”.

Do tych trzech warunków warto dołączyć jeszcze jeden. Nazwijmy go metropolitalnością. Jest otóż tak, że nostalgia

⁶ R. Nisbet, *Przesądy. Słownik filozoficzny*, przeł. M. Szczubińska, Aletheia, Warszawa 1998 [hasło „nostalgia” s. 221-222].

oraz refleksja nad nostalgią rodzą się wyłącznie w warunkach wielkomiejskich. W głośniejszego czasu książce *The Country and the City* Raymond Williams twierdził, że istnieje rodzaj podstawowego napięcia pomiędzy doświadczeniami, jakie niesie życie w mieście, a egzystencją wiejską. Miasto i bytowanie w obrębie rozrastających się aglomeracji — to nasza nieodwołalna przyszłość, podczas gdy realia wiejskie to teren, do którego ucieka myśl przepojona nostalgią za czymś, co już właściwie minione, co jest jedynie atrybutem przeszłości, światem utraconym na zawsze. Dla Williamsa opozycja miasto-wieś pomaga tłumaczyć większość sprzeczności i problemów życia codziennego: „Kontrast między wsią i miastem to jedna z głównych form, dzięki której stajemy się świadomi własnego doświadczenia i kryzysu naszego społeczeństwa”⁷. Może dlatego nieomal cały artystyczny światek Warszawy przenosi się w lecie na Mazury, do chałup i wiosek? Czy jednak już takie amerykańskie przedmieścia, coraz bardziej popularne jako miejsca zamieszkania, w jakimkolwiek stopniu przypominają realia społeczności ludowych Redfielda? Bardzo wątpliwe, są raczej przykładem pozorowanej ucieczki z jednej anonimowości (bardziej niebezpiecznej) do drugiej (strzeżonej w sposób doskonalszy).

A zatem o „ludowości” jako pewnym stanie kultury można wypowiadać się dopiero *ex post* i z perspektywy miejskiego oddalenia. Miasto jawi się wtedy jako „nieautentyczne” i wrogie, a realia wiejskie kuszą swoją „naturalnością”, nieważne, że zwykle także jedynie idealizowaną. Siedzimy w mieście, pod nami harmider ulic i gwar przechodniów, a w myślach mityczne nostalgiczne pozwalające mieć pewność, że zawsze jest forma ucieczki z obecnych realiów. Miasto

⁷ R. Williams, *The Country and the City*, Chatto and Windus, London 1973, s. 289.

jest być może przekleństwem, ale nie wiedzielibyśmy tego siedząc z Robertem Redfieldem przy ognisku we wzorcowej społeczności ludowej, przegryzając mało słoną rybą. Pięknie powiada tedy Kołakowski: „Czym innym, aniżeli nerwicą wygnańców z rajy — wszystko jedno realnego czy fantazyjnego — była filozofia, którą karmiliśmy się przez ostatnie dziesięciolecia; czym innym niż ponawianymi próbami, by stawić czoło życiu, któremu ani utrwalone mitologie, ani poczucie narodowej czy plemiennej solidarności nie dają już zrozumiałego ładu, życiu pozbawionemu miejsca identyfikacji w jakiejś całości, co nas przekracza?”⁸

⁸ L. Kołakowski, *Wieś utracona*, s. 26.

Z Taplar na Brooklyn i z powrotem

Świat bohaterów powieściowych Edwarda Redlińskiego jest światem niezmiennym. Obojętnie zatem, czy rzecz toczy się w mitycznych Taplarach, jak w słynnej *Konopielce*, czy w realiach Nowego Jorku, jak to mamy w powieści *Szczuropolacy*, przemianowanej później na nieco bardziej neutralnych *Szczurojorczyków* — piętno nieprzewycięzalnej prowincjonalności pojawiających się w prozie Redlińskiego bohaterów stanowi ich cechę podstawową. Nie zmienia tej opinii także jego ostatnia książka, *Krfotok*, choć maluje w niej pisarz panoramę świata po wielkiej zagładzie, z rodakami w roli głównej. Bo i sam Redliński pragnie — jak to deklaruje — pozostać nade wszystko pisarzem polskim, ale o proveniencji jawnie plebejskiej (ludowej). W opowiadaniu *Dolorado* czytamy zatem takie oto wyznanie narratora, który doznaje stanu rozdwojenia, gdyż nie jest już „przyrodzenie” ludowy, ale też daleko mu do światowca-kosmopolity. A znajduje się on właśnie w połowie drogi między Warszawą i Nowym Jorkiem: „Kto roztkliwił się tak, rozmodlił, rozmazał? Wieśniak. W Michale Wieloistnym — Michał Wsiok Polak. W chacie pod lasem urodzony, ziemi, koni, kosi i wigilii świętej, i Ojczyzny nauczony [...] Ale gdy ten tak łzawi, kwili; inny już radością aż bulgoce! Nareszcie! Hej, lecimy! Naprawdę do Ameryki słynnej lecę! Jeszcze dziś słowiańskie moje stopy po Manhattanie stąpać będą! Ten radosny — kto taki? Światowiec. Wędrowiec. W Michale Wieloist-

nym — Michał Wędrus. Przeciwnik wieśniaka, krzaka tego, kartofla tego, piecucha. Wiochy się brzydzi, zasiedziałości, ojczyzny-parafiańszczyzny, słowiańskiej liryczności-zasiedziałości”.

Jak dowiemy się ze wspomnianej już tutaj powieści *Szczurojorczycy*, w walce obu Michałów górę bierze zawsze ten pierwszy — Michał Wsiok Polak. Bohater Redlińskiego, obojętnie jak się będzie zwał, jakie miał wykształcenie, z której części Polski pochodzi, ma ów specyficzny stosunek do obcego świata, polegający na nieufności i odrzuceniu. Wydaje się, iż taki właśnie stosunek do świata ma także sam pisarz. Co by nie powiedzieć o jego zmaganiach z obcymi realiami Nowego Jorku czy szerzej — Stanów Zjednoczonych, gdzie przebywał wiele lat, nie zakończyły się one pomyślnie. Redliński identyfikuje się ze swymi fikcyjnymi bohaterami; w ich dialogi i wyznania wkłada całą gorycz, jakiej doświadczył za oceanem. Paradoksalnie jednak, z porażki w znalezieniu własnego miejsca w innym świecie, nieumiejętności jego zrozumienia, uczynił pisarz atut w twórczości i jej wyraźne przesłanie.

Cóż takiego dowiemy się o Ameryce ze *Szczurojorczyków* (alias: *Szczuropolaków*)? Ano nic właściwie, czego już nie wiemy ze stereotypowych wykładni tych, którzy powrócili do kraju po latach bytowania gdzieś pomiędzy Ameryką Amerykanów i Ameryką Polskich Wsioków. „Prawdziwa Ameryka” jest niedostępna, krwiożercza i niezrozumiała, dla Michała Wsioka pozostaje tylko życie na jej obrzeżach, monotonna praca to tu, to tam, ale zawsze za nędzne grosze. Polak Redlińskiego może być co najwyżej niechętnym obserwatorem kultury, do której nie jest w stanie przynależeć: jego „prawdziwe” amerykańskie życie ogranicza się do grona jemu podobnych braci Polaków. Wszyscy oni myślą podobnie

i nieustannie porównują oraz oceniają obce realia nie mając żadnej wiedzy, jak ten świat funkcjonuje i jakimi kieruje się prawami. Oni jedynie potrafią znaleźć pracę, mieszkanie typu *subway*, kupić wódkę i jedzenie, poznać kilkadziesiąt słów angielskiego. Poza tym są absolutnie nieprzemakalni na różnice kulturowe, gdyż sądzą, że prawdziwą kulturę i normalny porządek rzeczy pozostawili w Taplarach lub Wydmuchowie (*Awans*). I tylko tacy ludzie i takie widzenie świata interesuje Redlińskiego, tylko o tym potrafi pisać z prawdziwą pasją. *Szczurojorczycy* to klasyczny przykład, co znaczy niemożność znalezienia sobie miejsca w tzw. *orbis exterior*, gdy samemu jest się przesiąkniętym wizją oswojonego *orbis interior*. Bohaterowie Redlińskiego mentalnie nigdy nie opuścili swojego skrawka ziemi, jaki znają, a który z oddalenia Nowego Jorku mieni się całą tęczą barw i staje mityczną krainą normalności. Stany Zjednoczone to bowiem kraj jak najbardziej nienormalny, on niszczy przybyszów, odrzuca, ludzie są dziwaczeni, ich obyczaje w istotocie barbarzyńskie, a w ogóle wszystko kręci się wokół dolarowych przeliczeń.

Jeden z krajowych recenzentów *Szczurojorczyków* napisał, iż Redliński ma „genialnie wyspecjalizowane ucho na to, co można by nazwać dialogiem kultur czy konfrontacją stereotypów”. Otóż — moim zdaniem — jest on absolutnie głuchy na ów dialog. W jego przypadku mamy do czynienia raczej z natrętnym monologiem płynącym z wnętrza *orbis interior* Polski, jaką Redliński ukochał i którą — pędząc niezbyt szczęśliwy żywot amerykański — wyposaża w cechy stereotypu z oddalenia. Dialog polega między innymi na tym, iż głos mają obie strony, które nawzajem wysłuchują swoich opowieści, dowodzą własnych racji, ale — może przede wszystkim — wiedzą o sobie przynajmniej tyle, by ustalić jakiś wspólny przyczółek konfrontacji. Natomiast Redliński

i jego bohaterowie patrzą na Amerykę i jej mieszkańców już poprzez stereotyp i tym samym tworzą coś, co zwie się stereotypem drugiego stopnia.

Powie ktoś: no dobrze, czy jednak nie ma takiej Ameryki i takich Polaków, jak mieszkańcy brooklińskiej nory ze *Szczurojorczyków*? Ależ są! Aby się o tym przekonać, wystarczy kilka dni pobytu w paru miejscach Nowego Jorku czy Chicago, trochę rozmów i niezbyt nawet pogłębionych obserwacji. Od pisarza tej miary co Redliński można jednak oczekiwać czegoś więcej niż swoistego zbeletryzowanego reportażu z obrzeży świata, świata, który ma nieco więcej odcieni, barw i jest trochę bardziej skomplikowany. Niestety, nie znajdziemy w rzeczywistości przedstawionej książek i opowiadań naszego pisarza takiego właśnie przyglądania się, na poły antropologicznego, na poły literackiego, obcości kulturowej z pozycji zadziwienia i niedowierzania: to tak naprawdę może być? Zamiast tego autor *Konopielki* powiada już na wstępie: zobaczcie, pokażę wam tę cholerną Amerykę! Nie miejcie złudzeń, jest tak, jak piszę...

Po powrocie z Ameryki Redliński zapowiadał szumnie, że będzie drażył temat, że zebrał materiał na wiele nowych książek, dla których punktem odniesienia będzie konfrontacja polskości i amerykańskości. Niewiele z tych obietnic spełnił (na okładce ostatniego *Krfotoku* możemy jedynie przeczytać, że w czasie pobytu w USA autor „badał kapitalizm metodą obserwacji uczestniczącej”). W jednym z numerów „Wiadomości Kulturalnych” ukazało się krótkie opowiadanie, zatytułowane *Halloween*, pisane w roku 1989 jeszcze w Nowym Jorku. Jest ono kolejnym przykładem, na czym zasadza się niezrozumienie kulturowo-społecznej obcości amerykańskiej. Narrator przechadza się po nowojorskim Manhattanie z niejaką Anką i wspólnie dokonują syntezy

„amerykańskiego zniewolenia człowieka”. Po kolei: „największym zniewoleniem jest dla mnie w Ameryce obowiązek uśmiechania się, przymus, niewola uprzejmości”; i dalej: „cywilizacja jest zniewoleniem, im wyższa, tym zniewolenie większe. Czy można być wolnym w Szwajcarii? W Niemczech Zachodnich? Ameryce? Mów mi o wolności w... Brazylii, Meksyku, Polsce. W Rosji nawet. Ale nie w Ameryce!” Amerykanin dla spacerowiczów z *Halloween* to jedynie precyzyjnie zaplanowana maszyna, pracująca, kopulująca, wydalająca i tak znów od początku. A gdy przychodzi do świętowania, też niedobrze: „W gruncie rzeczy handel jest przebraniem za Świętego Mikołaja szatanem”. A jak ze świętem zmarłych? „Jedynie swoje święto zmarłych — Memorial Day — obchodzą w maju: chytrze przesłaniają wiosną, przyrodą, pogodą widok na Tamtą Stronę”. I tak przez całe opowiadanie — przed oczyma czytelnika wyłania się obraz zgoła absurdalny: Ameryka jest kompletnie chora, zidiotczała i „sztuczna”. No, jeśli tego typu argumentacja ma być przejawem jakiegokolwiek dialogu kultur, to antropologowi głos jeży się na głowie. Wszak w ten sposób przedstawić można każdą kulturę, w tym polską. Podaruję sobie w tym miejscu przykłady, zdając się na wyobraźnię czytelników.

O czym zatem pisze Redliński, czego nauczyło go amerykańskie doświadczenie? Wydaje się, że przede wszystkim jednego — że światy dwóch odmiennych kultur są nawzajem nieprzenikalne i nawet nie warto się starać poznać, co jakiś inny człowiek ma nam do powiedzenia, jak on żyje i dlaczego w taki sposób, a nie tak jak u nas. Możemy mówić wyłącznie z wnętrza własnej kultury, bo ona otacza nas jak kokon i nie pozwala adaptować się w innym otoczeniu. W inności czai się wrogość i niechęć, ale w inności, którą sami w sobie budujemy i starannie pielęgnowujemy.

W niezapomnianej *Konopielce* taki oto toczy się dialog między „miastową” nauczycielką a rodziną Kaziuka: „A cóż wy tak boicie się obcych. Ja też jestem obca, a ukradłam co komu? Pani nie, włączają się taty. Ale inne? Inni tacy sami. Tu nie tylko o złodziejstwo idzie, mówio tato. A czegoż jeszcze tak boicie się? A bandyctwo! Czy kiedy u nas kto człowieka zabił? A w miastach mordują się codzień! Ja za tem obstaruję: Żony mężów rzucają! W Boga nie wierzą. Z ludziom mydło się robi! Gospody, kurestwo, sodomagomora”. Nigdy nie da się uciec z Taplar! Trudno ponadto zestawiać Taplary z nieco większą wioską zwaną Stanami Zjednoczonymi.

Teraz i gdzie indziej

Czy w dzisiejszym świecie, w którym wszystkie odcienie okrucieństwa i piękna prawie natychmiast uzyskują postać wizualnego dokumentu, możemy powiedzieć o sobie, iż zachowaliśmy niewinność?

Stingo, narrator głośnej powieści Williama Styrona *Wybór Zofii*, w miarę poznawania wszystkich szczegółów oświęcimskiego losu tytułowej bohaterki i przywołując wspomnienia własnego życia amerykańskiego w owym czasie „gdzieś tam” okrutnym, sięga po książkę George'a Steinera *Language and Silence*. Wydaje mu się, że znajduje w niej pewien trop tłumaczący paradoks współlistnienia porządków różnych wydarzeń. Jednym z przewodnich motywów i obsesyjnych wątków pracy Steinera są bowiem wzajemne relacje czasu. Przytaczając opis śmierci dwóch Żydów w obozie zagłady w Treblince, Steiner zauważa, iż w tej samej godzinie, kiedy w okrutny sposób ich mordowano, przytłaczająca większość istot ludzkich — tych żyjących nieopodal obozu i tych z oddalonego o pięć tysięcy mil Nowego Jorku — spała, jadła, kochała się, kłóciła, szła do dentysty, słowem wiodła zwykły żywot. „I tu moja wyobraźnia zawodzi — cytuje Steiner Stingo — Te dwa porządki jednoczesnych zdarzeń są tak różne, tak niemożliwe do pogodzenia w obrębie powszechnie przyjętych ludzkich norm i wartości, że odrażający paradoks ich współlistnienia (Treblinka i s t n i e j e,

ponieważ jedni ją zbudowali, a niemal wszyscy pozostali pozwolili na to) nie przestaje mnie intrygować. Czyżby — jak to zakładają gnostyczne spekulacje i *science fiction* — w jednym świecie istniały dwie różne odmiany czasu, «czas dobry» i osaczający go «czas nieludzki», w którym ludzie dostają się we władanie piekła na ziemi?»¹

Konkluzja Steinera jest taka, iż być może uświadomienie sobie dwóch różnych, funkcjonujących równolegle rodzajów czasu, pomiędzy którymi nie ma jednak żadnej analogii i związków, jest dla człowieka czymś naturalnym i koniecznym. Interesujemy się jedynie tym światem, z którym — jak nam się wydaje — dzielimy wspólne poczucie czasu; świat inny, ten „gdzieś tam”, egzystuje tym samym także jakby w innym czasowym wymiarze. Obca przestrzeń to jednocześnie obcy czas, który do niej przylega i wypełnia ją. I tak dla Amerykanów przez większą część II wojny światowej oswojonymi czasem i przestrzenią były te realia, w których żołnierz amerykański spotykał na swej drodze „barbarzyńskich” Japończyków — głównych wrogów. Realia europejskie stały się tak naprawdę ważne dopiero w momencie, gdy krew tegoż amerykańskiego żołnierza poczęła zraszać obficie również tamtą, odległą i obcą ziemię. To, co działo się teraz w Europie, stało się nagle bliskie i etycznie nieobojętne.

Dziś sytuacja zdaje się wyglądać zupełnie odmiennie. Żyjemy w świecie multimedialnym, w ramach którego wszystkie wydarzenia, nawet te z najbardziej oddalonych rejonów globu, wydają się dziać jednocześnie i być równie „namacalne”. Dobro i zło są na wyciągnięcie ręki, a właściwie — w zasięgu wzroku. Nie znaczy to wszakże, że podstawowe

¹ W. Styron, *Wybór Zofii*, przeł. Z. Batko, Nowa, Warszawa 1991, s. 220; G. Steiner, *Language and Silence*, Oxford University Press, Oxford 1967.

pytanie Steinera straciło cokolwiek na aktualności. Odpowiedź na nie jest jednak jeszcze bardziej skomplikowana i moralnie dwuznaczna. Oto bowiem, dzięki natychmiastowej informacji wizualnej z każdego właściwie zakątka świata, możemy zanurzyć się prawie równocześnie w „czasie okrutnym” i „czasie dobrym”. Jest to tylko kwestia wyboru odpowiedniego przycisku z kolejnym telewizyjnym kanałem (albo wybór odpowiedniej *www.*). To — by tak rzec — jedynie kwestia gustu, smaku i nastroju. Tabuny reporterów, dziennikarzy i korespondentów nie zajmują się niczym innym, jak dostarczaniem nam kolejnych newsów: oto znów pogrom religijny w Sri Lance, Tutsi ponownie sięgają po maczety, Liberia spłynęła krwią, Indonezja wrze, kolejny wybuch w Grozным, ETA nie próżnuje i tak dalej, i tak dalej. Zaiste, kombinacje możliwości zaprezentowania wszystkich odcieni „czasu okrutnego” są przebogate, a my, wygodnie zatopieni w fotelu z puszką dietetycznej coca-coli w dłoni, chłonąc możemy to wszystko naraz. Bo dzisiejszy świat — dzięki mediom — posługuje się przede wszystkim czasem terażniejszym, tylko on bowiem naprawdę „dobrze się sprzedaje”. Głowa wczoraj odrąbana mniejszą ma wartość niżli uchwycony właśnie na oczach widza obrazek egzekucji czy płonące zabudowania, w których (wiemy to z fachowego komentarza) smażą się niewinni ludzie.

Gdy poczujemy się zmęczeni ową brzydą twarzą świata, nic prostszego, jak sięgnąć po pilota i z ulgą udać się w otchłań Puszczy Amazońskiej, aby pooglądać ostatnie kawałki dziewiczej ziemi; albo posłuchać wieczoru kabaretowego, wziąć udział w infantylnym quizie, utożsamić się z jakąś akcją charytatywną. I tutaj nie grozi brak ofert — czas dobry, ten realny, jak i specjalnie dla nas wymyślony, mieni się po-

dobną tęczą barw. Jeśli tylko chcemy, czujemy się obywatelami „cywilizowanego świata”, rejonów normalności i uczuciowo-myślowego luksusu.

Stąd bierze się poczucie nieokreśloności świata, jego niejednoznaczność, ale i umowność granicy pomiędzy strachem, przerażeniem i obrzydzeniem, a śmiechem i psychicznym komfortem. W przeciwieństwie jednak do realiów sprzed przeszło półwiecza, nikt z nas nie może już powiedzieć: nie wiedziałem, że świat bywa taki okrutny, że to się naprawdę wydarzyło, że ludzie są tacy. Nie do pomyslenia jest więc dramat w rodzaju tego, jaki stał się udziałem Jana Karskiego, bezskutecznie przekonującego świat (w tym rodaków Steinera!), że Oświęcim to jednak prawda. Dziś więc pozostają właściwie dwa wyjścia: albo ucieczka w obojętność, świadomy wybór wartości związanych z tym światem, który jest mniej okrutny, bardziej na ludzką miarę skrojony; albo opowiedzenie się za tymi wszystkimi, którzy są „gdzie indziej”, ale „teraz”, choć niekoniecznie „tutaj” krzywdzeni, poniżani, mordowani, głodni, nie piją zimnej koki. Słowem — zgoda na etyczne, choćby najbardziej powierzchowne współuczestnictwo i współodpowiedzialność.

Problem w tym, że jest to alternatywa pozorna. Pierwsza postawa jest może i wyborem świadomym, ale jednoczesnym samooszukiwaniem — oddalaniem „czasu okrutnego” jako czasu obcego ze świadomością, że jest to czas jak najbardziej realny, tyle że dziejący się obok nas, nas nie dotyczący. Ale przecież ów czas nie znika, nie rozplywa się w świadomościowej pustce, gdy tylko wyłączymy telewizor lub przeskoczymy na kanał sportowy. My już dziś wiemy, że tkwimy w samym środku tego czasu, a skoro o tym wiemy, dotyczy on nas w takim samym stopniu, jak jego uczestników re-

alnych. Powiedzmy to także inaczej — po Oświęcimiu nie ma neutralności aksjologicznej wobec jakiegokolwiek zła i krzywdy.

A teraz drugi człon naszej pozornej i wygodnej alternatywy. Inna jest bowiem jeszcze sprawa z owym rzekomym „bezzstronnym” pochylaniem się nad wszelkimi możliwymi ofiarami wydarzeń. Wydaje się, że tutaj zdanie Steinera nadal w pełni obowiązuje. Nie jest — niestety — tak, iż na równi przejmujemy się i myślimy o Hutu i Tutsi z Rwandy, Serbach, Chorwatach i Czeczeńcach, Japończykach, mieszkańcach Sachalinu i tubylcach z Timoru Zachodniego. Codzienne mamy tego dowody, także w Polsce. Naświetlanie wszystkich — przykładowo — konfliktów, w które wikła się dzisiejsza Rosja, dalekie jest od bezstronności. Uczuciowa i „moralna” identyfikacja z Czeczenią, forowana przez większość mediów, i z dużym skutkiem, jest jednoczesnym, może nawet nie zawsze do końca świadomym, opowiedzeniem się przeciwko imperium rosyjskiemu. Jest przywoływaniem wielowiekowych kompleksów, stereotypów, żalów — rozliczeniem z tym drugim. Czeczeńcy stali się nam nagle najbliżsi, mimo iż to przecież muzułmanie, bohaterscy, romantyczni i niezłomni. Żadna z afrykańskich grup plemiennych nie ma szans stać się przedmiotem takiej akcji pomocy, współczucia i poparcia. Podobnie emocji nie wywołują już dziś Afgańczycy, od wielu lat po opuszczeniu ich kraju przez wojska rosyjskie bratobójczo walczący o to, która z etnicznych lub religijnych grup zawładnie tym pustynnym krajem. To znów obcy nam kulturowo i religijnie, peryferyjni tubylcy.

Dlaczego tak się dzieje? Ano dlatego, że Czeczeńcy egzystują teraz w „czasie okrutnym”, który jest także naszym „czasem oswojonym”. Możemy się z nim — choćby biorąc pod uwagę nasz historyczny los — utożsamiać. Są w miejscu

i czasie, w którym są także Rosjanie. A Rosjanie i Rosja... no cóż, to długa opowieść wielce się wiążąca z historią Polski i pokoleń rodaków. A cóż Afganistan i Afryka? Nie jest to nasza przestrzeń i nasz czas, i stąd idące już w miliony ofiary nie powalają z nóg. To jest „gdzie indziej”, a tym samym jakby nawet „nie teraz”. Taki jest paradoks dzisiejszego świata. Możliwość konfrontacji z wszelkimi formami okrucieństwa powoduje, że musimy dokonać i dokonujemy w istocie wyboru, która z ofiar jest nam bliższa. Moralność współczesnego świata jest zatem moralnością wyrozumowaną. A ponadto ważne są dla nas nie tyle same ofiary, ile bliska nam idea, za którą giną. Im idea bliższa, tym współczucie większe. Ale pamiętajmy, że w konsekwencji dzielimy ludzkość na Braci Mniejszych i Braci Większych, i nie jest to tylko niewinna gra słów.

Atakowani obrazem i dźwiękiem niewiele mamy dziś czasu na głębszą refleksję, jakie zmiany w nasze odczuwanie problemu dobra i zła wniósł telewizyjny przekaz. Jesteśmy niemymi i najczęściej obojętnymi albo (czy to lepiej?) stroniczymi świadkami metafizycznego splotu czasu okrutnego i normalnego. Aliści telewizja, poprzez skondensowanie informacyjnych „bitów”, odbiera dobru i złu cały ów metafizyczny wymiar. Siedząc przed ekranem zalanym krwią, z tamtej strony rzecz jasna, jestem sam w obliczu świata, który coraz mniej rozumiem. A więc zobaczę, co jest na innym kanale, może w ten sposób ucieknę w niewinność...

Oszołom w wypasionej bryczce

Wśród możliwych form ludzkiej komunikacji naczelną i szczególnie miejsce zajmuje język naturalny. Powiada się wręcz — za słynnym amerykańskim antropologiem i lingwistą Edwardem Sapirem — że stanowi on „przewodnik po rzeczywistości społecznej”. Nie ma takiej rzeczy w świecie, która nie dałaby się ująć w językowe ramy pojęciowe, jakoś za pomocą języka wyrazić czy opisać. Stąd, między innymi, bierze się przekonanie, że każdy naród szczycący się odrębnym językiem literackim, powinien dbać o jego prawidłowy rozwój, czystość, gdyż jest on zawsze świadectwem poziomu ogólnej kultury społeczeństwa. Tak więc, skrótowo sprawę ujmując, „polskość” tym bardziej jest cenna i pełna, im wyraża się w maksymalnej dbałości o poziom języka etnicznego, gdyż polska norma językowa, leksykon, wzory gramatyczne i składniowe jakby zawierały w sobie kwintesencję „bycia Polakiem” w sensie utożsamiania się z narodowymi formami ekspresji. Konkluduje się tedy, iż myślenie po polsku oznacza poprawne korzystanie z zasobów leksykalno-pojęciowych polszczyzny. Im kto sprawniejszy w tej dziedzinie, tym jego uczestnictwo w życiu narodu i umysłowy związek z ojczyzną sytuują się na wyższym poziomie. I odwrotnie rzecz jasna — odsuwanie się i stopniowe zapominanie języka polskiego na rzecz któregoś z języków obcych lub jego semantyczne zubożanie i prymitywizacja, prowadzą do destrukcji narodowej świadomości.

Stanisław Barańczak w jednym z wywiadów udzielonych prasie krajowej po kilkuletnim zaledwie pobycie w Stanach Zjednoczonych, odniósł się bezpośrednio do problemu zmian, jakim podlega język polski w ostatnim czasie. Stwierdził więc, że będąc na co dzień z dala od ojczyzny, coraz mniej panuje nad potoczną polszczyzną, że ona go zaskakuje i zmusza do ponownego uczenia się jej znaczeń. Jako przykład podał słowo „reklamówka”, kompletnie mu wówczas nieznane, a jakże powszechnie dziś stosowane na określenie plastikowej torby z nadrukowanymi reklamami sklepów czy firm. Dziś sklepowa ekspedientka z pewnością nie zapyta klienta, czy potrzebna mu torba do zapakowania dopiero co poczynionych zakupów, ale pytając oznajmi: „Dać reklamówkę?” Słów tego rodzaju mamy całe mnóstwo i są one głównie wynikiem dwóch wzajemnie współzależnych procesów: niebywałej (ale jakże zrozumiałej) ekspansji angielszczyzny z jednej strony, i rozszerzania tradycyjnego pola znaczeniowego literackiego języka polskiego na obszary dotąd przezeń nie opisane, ze strony drugiej. Ale to tylko drobny aspekt rzeczywistych procesów dziejących się w sferze języka. Ich zasięg jest o wiele szerszy i głębszy.

Koryfeusze literackiej normatywności języka skupieni w Komitecie Językoznawstwa PAN ogłosili już stan klęski: polszczyzna się kundli! Nowa rzeczywistość ekonomiczna i polityczna, otwarcie się zamkniętego dotąd (relatywnie w porównaniu z innymi „barakami realnego socjalizmu”) społeczeństwa na obce wzory i wpływy owocuje także w sferze języka. Owocuje robaczywie — dodają; zachłyśnięcie się bowiem wolnością i nieskrępowanym dostępem do tego wszystkiego, co onegdaj oglądało się tylko w filmach i znało z opowieści wędrujących szczęśliwców, jest pod bokiem, w najbliższym sklepie, w domu, w nas samych wreszcie. Da-

leki świat, który stał się w końcu i naszym światem, z różnych co prawda składa się krajów i narodów, ale wszak wszędzie tam wciska się natrętnie angielska terminologia, tworząc ów powierzchowny wielce, ale skuteczny *universal language*. Więc dlaczego dziwić się, że od początku lat dziewięćdziesiątych świeżo upieczony właściciel baraczk z kiełbaskami, kebabem i coca-colą nazywał go *fast food*¹, a nie „barem szybkiej obsługi”, zaś sprzedawca zapytany, czy jego szef jest akurat gdzieś na podorędziu, odpowie z pewnością, że „*bossa* nie ma”. Gdy jesteśmy zbyt natarczywi, bo — założmy — nie bardzo nam coś smakowało, gdyż parówka była jako *food* zbyt jednak zrobiona *fast*, to znaczy zimna, możemy wprawdzie usłyszeć, abyśmy tradycyjnie wzięli d... w troki lub odp... się, ale już nie jako zwykły ch..., lecz jako *man*. Albo krótko — *fuck you*. Byłbyż to dowodny znak wpływów kultury Murzynów amerykańskich na kulturę straganiarską w Kutnie? W tym wypadku poprzez filmowy obraz i nasłuch: *what the hell are you doing here, man? Fuck you!* Pięknie powiada profesor Jan Miodek, językoznawca przenikliwy i spolegliwy jednocześnie: „Ktoś obliczył, że na czterech sąsiadujących ze sobą ulicach warszawskich nie ma ani jednego szyldu w języku polskim. Same shopy i markety. Jeśli właściciel nazywa się Jan Kowalski, to jego firma będzie się nazywać Janex albo Kowalex (wywiad w „Wiadomościach Kulturalnych” nr 12, z 14 sierpnia 1994). Podzielał jednakże w całej rozciągłości optymizm profesora, który nie załamuje rąk nad tym akurat aspektem językowego imperializmu Zachodu, traktując go jako zjawisko całkowicie wytłumaczalne, o globalnym zasięgu, nieuniknione cywiliza-

¹ Nb. jedno z najzabawniejszych „spolszczeń” tego terminu brzmi: „wpierdalaj” i „spierdalaj”.

cyjnie i przejściowe; traktuje jak zachwyty i zapatrzenie w kogoś, kto będąc obiektem marzeń wieloletnich, nagle przychodzi i samym wyglądem komunikuje: weź mnie, jestem, wreszcie jestem!

Z pewnością jednak nie kwestia takich nuworyszowskich zapożyczeń jest najciekawszym fenomenem współczesnej polszczyzny. To jakby poruszać się po powierzchni zjawisk, dotykać jedynie języka składającego się z nazw własnych, które „narosły” na jego głębszej wewnętrznej strukturze. Właśnie do walki z tym fantomem zachwaszczania francuszczyzny ogranicza się sławetna walka tamtejszych czynników rządowych: zamiana „oryginalnych” terminów francuskich przez ich amerykańskie substytuty musi zostać zahamowana — głosi narodowy slogan. Nawet za cenę śmieszności, gdy bywa, że to właśnie frankoński nowotwór lingwistyczny jest (nieudolnym) substytutem obcego oryginału. Podobnym tropem poszła polska ustawa dotycząca wymogu spolszczenia nazw produktów, sklepów i firm.

Współczesna polszczyzna potoczna to nie tylko zapożyczenia, ale nade wszystko rozluźnienie norm stylistycznych i reguł ustanawiających pola znaczeniowe. W tym zakresie nie ma nic lepszego, jak uważne wsłuchanie się w język młodego pokolenia potomków Polan i Wiślan. Jednakowo przeraża on i fascynuje — zwykle niezamierzoną — ekspansywnością i ubóstwem wzajem pomieszanych. Odwołajmy się ponownie do prostych przykładów, zostawiając drobiazgową analizę lingwistycznym fachowcom, podobnie jak troskę o to, coż to takiego wyniknie ze stanu dzisiejszych językowych zawirowań. Oto więc jeszcze niedawno słowem-kluczem, służącym do opisywania cech i jakości przedmiotów ożywionych i nieożywionych, powtarzanym w dzieciątkach wariantów i kombinacji, był rzeczownik „odjazd”.

Wszystko mogło podpadać pod ową odjazdowość — osoba, rzecz, zwierzętko, dowcipne powiedzenie... Kiedy w rozmowie z moim starszym synem zastosowałem, we własnym mniemaniu nadal „na topie” [sic!] będący ten słowny wytrych, reakcją było politowanie i pouczenie, że „odjazd” nic już dziś nie znaczy, że należy powiedzieć teraz „wypas” lub „wypasiony”. Narażając się na kolejny uśmiech pobłażania, zapytałem: a cóż to, na ten przykład, za wielka różnica między „odjazdowym kawałkiem” (muzycznym) a „wypasioną laską”? O naiwności dorosłych, o bezsilności lingwistów z gabinetów! Różnica, oczywiście, jest podstawowa. Mówiąc do niedawna o czymś lub o kimś, że jest „odjazdowy”, wyrażało się określony — w zasadzie pozytywny — stosunek doń, słyhać było tutaj swoiste uznanie i admirację. Piękny i drogi samochód zwał się tedy „odjazdową bryczką” i był przedmiotem skrywanych westchnień. Odjazdowość była fragmentem obrazu świata wartości traktowanego serio. Już jednak dzisiejsza „wypasiona bryczka” ma inne konotacje — górę bierze cynizm i dystans wobec tego, co nie jest naszym udziałem i pewnie nie będzie nigdy. „Wypasiony” znaczy „nieдоступny”, wyrasowiony ponad miarę, zatem właściwie godny pogardy. Niekiedy „wypas” bardziej bywa terminem spolegliwym, wówczas choćby, gdy odnoszony jest do kobiety („wypasiona laska” zawsze godna jest zabiegów), niekiedy — całkowicie w rejony abstrakcji umyka, jak w wypadku określenia „wypasiony syf”, ale zawsze daje się zastosować w sposób uniwersalny. I co najistotniejsze — dystansujący mówiącego od wchodzących w grę stanów rzeczy, odnoszący się do świata poza nami, świata obcego.

Język polski trywializuje obecnie i upraszcza, jednym pojęciem potrafi ustosunkować się do rzeczywistości piłkarskiego meczu i operowej arii. I jedno, i drugie staje się —

przykładowo — „kultowe”. Młodzież wie dzie prym w tym procederze, o czym wiedzą doskonale specje od reklamy, na przykład soków, batoników. Ale rzecz w tym, że zanika **ogólna norma polszczyzny**, że jest ona rozpisywana na wiele głosów polityków, ekonomistów, religijnych fanatyków, prasę dziesiątków odcieni i pogłębiających się społecznych rozwarstwień. Mówiąc obrazowo: każdy stara się z ojczystej mowy wyciągnąć tyle, ile jest mu potrzebne w doraźnych bataliach światopoglądowych. Batalia to nic innego, jak stan wojny, a ów wymaga językowych jednoznaczności, powtarzania wybranych pojęć jak litanii. Nikt lepiej od młodego pokolenia nie czuje owego rozluźnienia i niechlujności, owej relatywności znaczenia podstawowych nawet pojęć, od świętych Ojczyzny i Narodu poczynając. Rodzi się dystans do Polski, a tym samym do „ważnych” Polaków, tych „wypasionych mądrali”. Poważni dorośli bogactwo mniej lub bardziej inteligentnych inwektyw, w które obfituje nasz język, zastępują „oszołomem”; osobnik ten mnoży się w postępie geometrycznym i „zabudowuje prawą i lewą stronę sceny politycznej”. Nieczytani literaci (starszego pokolenia) dumnie milczą. Prezydent mówi i mówi, sypiąc obficie frazesami. Wypasiony kraj, wymarzony kraj dla młodzieńczej fantazji, która nisko szybuje.

Nie sposób w krótkim tekście odnieść się do fascynującej materii dzisiejszej Polski widzianej przez pryzmat językowych uzusów starych i nowych. Z pewnością dzieją się w tej mierze rzeczy groźne i zabawne, zrozumiałe i wywołujące instynktowny sprzeciw nie tylko językoznawców. Cytowany przed momentem Jan Miodek — jak się rzekło — nie widzi jednak powodów do szczególnej paniki, jak już to bowiem wiele razy w historii bywało, język poradzi sobie z rzeczywistością, gdyż to on w końcu ją oswaja i nazywa. Miodek po-

wiada, że zwycięży „Mądrość. Dialektyczna mądrość. Kompromis między elitaryzmem i egalitaryzmem, między zachowawczością a progresywnością”. Od siebie dodam, że stanie się to dopiero wówczas, gdy wypasiony oszołom wysiądzie na dobre ze swej odjazdowej bryczki.

Językowe umieranie świata

Wiele dzisiaj pisze się o gwałtownych zmianach, jakim podlega współczesna polszczyzna. Ton zwykle bywa alarmistyczny — demokracja i otwartość na zewnętrzne wpływy kultury popularnej nie zawsze wychodzą na dobre normom językowym. Słownictwo, składnia i gramatyka albo się prymitywizują, albo czerpią pełnymi garściami z zachodnich, głównie anglojęzycznych, wzorców. O tym jednak wiemy dobrze zarówno z własnego doświadczenia, jak i z licznych debat w mediach.

Tymczasem język, cechujący się otwartością i kreatywnością, sprawia także, że zapomnieniu ulegają pewne sposoby opisu świata, które jeszcze do niedawna były codziennością. Zwykle „patrzmy do przodu” zajmując się nowymi określeniami i formułami, a tylko niekiedy zauważamy, że nowość pociąga za sobą proces obumierania wcześniejszych stanów języka. Dlatego z wielką radością przyjąłem inicjatywę Barbary Magierowej i Antoniego Kroha, którzy w Nowym Sączu wydają kolejne zeszyty *Prywatnego leksykonu współczesnej polszczyzny*. W zeszycie „zerowym” możemy przeczytać: „Mowa potoczna jest najczulszym barometrem nastrojów społecznych, nieprzerwanym indywidualnym i zbiorowym aktem twórczym. Język rejestruje ulotne zjawiska, nastroje, wydarzenia; zauważa wszystko, co się w Polsce dzieje i wy-daje natychmiastowy osąd. Każdy człowiek ma odrębny sposób wystawiania się, każda grupa realizuje swoją świadomość

mość grupową poprzez język, który dzięki temu wykazuje nieprzebraną mnogość odmian, cech swoistych, charakterystycznych dla pewnej osoby czy grupy, a nie spotykanych gdzie indziej. Lecz jednocześnie język nieustannie przenika od człowieka do człowieka, od środowiska do środowiska, wspaniale podatny na wpływy, wciąż gotów do odrzucenia formy przeżytej lub dostosowania jej do nowych potrzeb. W mowie potocznej, jak w każdym żywym organizmie, trwa nieustanna wymiana komórek; organizm, aby istnieć, musi wciąż się przeistaczać”¹. Ano właśnie, przeistaczać, a więc zmieniać formy, interpretacje, znaczenia i ich niuanse. Autorzy *Prywatnego leksykonu* nie są językoznawcami, nie bardzo przejmują się fachowymi klasyfikacjami i regułami leksykograficznymi. Przez wiele lat gromadzili po prostu okazy ojczystej mowy wedle jednego jedyne go kryterium, jakim była powojenna Polska; notowali tedy wszystko, co ciekawe, malownicze, śmieszne, paskudne czasem — rzeczywistość słowa socjalistycznego i jego różnorodne parodie oraz trawestacje. Tym sposobem powstał imponujący zbiór ponad pięćdziesięciu tysięcy haseł: słów, zwrotów, wyrażeń, frazesów, sloganów, zbitek pojęciowych, dowcipów słownych, napisów na murach itd., występujących w polszczyźnie krajowej od zakończenia II wojny światowej. Co ciekawe, jak większość z nas żyjących w socjalizmie, także Magierowa i Kroh nie bardzo wierzyli, iż tak szybko doczekają śmierci przodującego ustroju, a z nią także cenzury, co pozwoli im całość zbiorów opublikować. Otrzymujemy więc swoisty, raczej artystycznej natury, zbiór realności językowych epoki już historycznej. Nie jest to jednak zbiór obrazujący nie-

¹ B. Magierowa, A. Kroh, *Prywatny leksykon współczesnej polszczyzny. Zeszyt zerowy A-Z*, Sowy, Nowy Sącz 1995, s. 3-4.

zmiennosc języka PRL. Widać wyraźnie, jak zmieniała się frazeologia, metafory i semantyczne odniesienia większości terminów. No i dochodzą lata ostatnie (także na bieżąco dokumentowane przez autorów), z wszelkimi zjawiskami, o których wspomniałem na początku. Pouczająca to lektura, a sądzę, że dla Polaków żyjących na emigracji — także kawałek ich życia jeszcze po „tej” stronie spędzonego. Łza, choćby i goryczy, może zagościć u czytającego. Kawał języka, kawał historii pewnego społecznego nonsensu, biorącego się z ideologicznych przesłanek, ale i duża część naszego żywota osobistego.

W uroczy sposób autorzy oddają hołd matce Antoniego Kroha, pani Zofii Lechickiej-Kroh, która dzieło dokumentacyjne zaczęła i natchnęła jego ideą młodszych. A początki wyglądały tak: „Wiosną czterdziestego siódmego roku Mama postanowiła kupić sobie buty. Weszła więc do sklepu OBUWIE DAMSKIE. Butów nie było. Gdy wstąpiła tam po tygodniu, butów nadal nie było, ale za to nad sklepem widniał nowy szyld, OBUWIE KOBIECE, ponieważ właśnie toczyła się bitwa o handel oraz o inne dziedziny życia, zaś w nowym stroju nie było miejsca dla dam, lecz dla kobiet — towarzyszek pracy i walki o lepsze jutro. Z tych samych powodów w wielu warszawskich instytucjach na gwałt zmieniano tabliczki TOALETA DLA PAŃ, DLA PANÓW na USTĘP DLA KOBIEC, DLA MĘŻCZYCZYN. Mama uznała, że skoro władza, mająca przecież tyle innych zmartwień, troszczy się o wywieszki na sklepach i toaletach, to sprawa musi być poważna — więc postanowiła te zmiany dokumentować”².

Prywatny leksykon współczesnej polszczyzny barwnie pokazuje nieustanne napięcie, jakie towarzyszyło losom języka;

² B. Magierowa, A. Kroh, *Prywatny leksykon...*, zeszyt 1, 1996, s. III-IV.

sprzężenie pomiędzy oficjalną wykładnią, nowomową partyjniacką i rządowo-prasową, a społecznym odbiorem owego rutynowego zaklinania rzeczywistości. Oto kilka próbek. Najpierw typowe partyjne gadanie: „kościć wystąpień” (z telekonferencji KC PZPR, 26 VI 1976 — *Towarzysze, jest próba, by te tezy, które my wam przesłaliśmy, traktować jako kościć wystąpień i uzupełniać swoimi lokalnymi ocenami, albowiem my wam możemy dać tylko ogólnokrajowy przekrój sprawy. I prośba taka byście nie zawsze byli w wystąpieniach w pełni w zgodzie z Adamem Mickiewiczem, używali słownictwa konkretnego, jasno określającego i dosadnego w stosunku do tych elementów*); „kredyt zaufania, którym partia darzy społeczeństwo, ma swoje granice”, „Mickiewicz nie był i nie będzie sztandarem reakcji”, „należy konsumować dobra kultury”, „nasilają się objawy zrozumienia”, „stopień uruchomienia członków partii”, „trafialność naszych słów jest chybiona” (J. Głowczyk). I tak dalej, brrr, i straszno, i śmieszno się robi.

A teraz z drugiej strony barykady, a więc reakcja społeczna na partyjną nowomowę: „mowa trawa”, „Niech żyje 22 Lipca!... dawniej E. Wedel”, „Pekin” (na Pałac Kultury i Nauki w Warszawie), „pisarz posłusznego wzrostu” (o Iwaszkiewiczu), „popierajcie partię czynem, umierajcie przed terminem”, „łupież Breżniewa” (na herbatę „Ulung”), „kroczem do socjalizmu” (niby Liga Kobiet), „cierepacha” albo „gruzinka” (na najtańsze prostytutki), „bieżnik” (prezerwatywa). Bogactwo nie do opisanias!

Jak się rzekło, to tylko próbki. Do tego dochodzą przypomnienia wielu określeń, a niekiedy całych fraz, których autorami byli pisarze — od Tyrmanda i Słonimskiego, po Głowackiego i Szczypiorskiego. Niecałe dziesięć numerów *Leksykonu*, które ukazały się, dają frajdę dwojakiego rodzaju.

Oto — po pierwsze — wędrujemy sobie po kilku dziesięcioleciach historii powojennej Polski i ustalamy, od którego momentu my sami weszliśmy w obieg językowy, w świat znanych nam z autopsji pojęć i wyrażań potocznych. Od kiedy liczy się nasza dorosłość, mówiąc inaczej. Po drugie jednak, kiedy pochylamy się nad stronicami kolejnych zeszytów, widzimy jak na dłoni całą zmienność świata i opisującego go języka, w którym tkwimy. Alfabetyczny układ dzieła Magierowej i Kroha sprawia, że obok siebie współistnieją hasła z pierwszych lat PRL, z ery Gomułki i Gierka, stanu wojennego i te, które obrazują już przemiany i nowości lat dziewięćdziesiątych. Idąc dalej i głębiej analizując sprawę zobaczyć możemy, że do niedawna czytelne trawestacje języka rosyjskiego (urzędowo język „najbardziej ukochany”) właściwie zanikły, są nieczytelne, a wielką ławą pojawia się w polszczyźnie blichtr Zachodu (oraz — równolegle — kpina zeń). Wszystko to powoduje, że *Leksykon*, nawet jeśli formalnie zostanie ukończony, i tak pozostanie nie kończąca się opowieścią o umieraniu i ponownych narodzinach języka polskiego. Tę opowieść pisze każdy kolejny dzień, gazetowa „bieżączka”, reklama, media, wszystko, co komunikuje i podlega interpretacji. Dla tych, którzy pragną sobie przypomnieć przeszłość, jest z kolei leksykon nostalgiczną podróżą w zastygły świat, wydający się już bytem nierealnym.

Należąc do tej drugiej grupy czytelników, jakże często przekonuję się, że związki języka z kulturą, obok naukowej analizy, dają się namacalnie doświadczać. Zwłaszcza, kiedy dotyczą nas samych w strumieniu czasu. „Porównanie: ja — mój odpowiednik z buszu, pozwala mi się obejrzeć w mojej europejskości czy innej lokalności. Tylko zestawienie: ja — mój odpowiednik sprzed lat, pozwala mi się rozszyfrować w mojej «współczesności». Tak więc współczesności naucza

historia”³. Trafności tych słów doświadczyłem wielokrotnie w kontakcie z własnymi studentami. Spędzając z nimi dodatkowe, „sążniste” godziny poza uczelnią, poświęcam je na rozmowy o dzisiejszym świecie w kontekście pisanych u mnie prac z tzw. antropologii współczesności. Jest więc i o disco-polo, o „technokulturze równych szans”, o religijności dzisiejszych Polaków, o „podmianie Dnia Kobiet przez Walentynki”, o internetowych „chatach”, ale i o analizie nalepek na winach, owych słynnych tanich „jabolach” czy „pershingach”. Właśnie ten ostatni temat i towarzysząca mu prezentacja językowej terminologii, wywołała w młodych ludziach niezwykłą ciekawość: jak wyglądała ta PRL-owska codzienność, o której jedynie coś tam słyszeli od rodziców, ale którą trudno im sobie wyobrazić. Poprosili więc mnie — jako przysłowiowego „pamiętającego informatora” — abym przybliżył im realia tamtych lat.

Rozpocząłem, jak rasowy plemienny starzec, od opowieści. Zakupiłem oto przed laty w jednym z wiejskich sklepików na Mazurach (które nazywały się zresztą „punktami sprzedaży pomocniczej”) konserwę o nazwie — a jakże! — „Gulasz mazurski”. Wśród wielu składników niewielkiej puszczonej znalazły się także tajemnicze i niepokojąco brzmiące „ścięgna konsumpcyjne”. Cóż to było, nie wiem do dzisiaj, ale warto było zaryzykować konsumpcję zagadkowej potrawy. Jedząc ją bowiem doszliśmy ze znajomymi do wniosku, że PRL to takie właśnie ścięgna konsumpcyjne: nikt nie wie, co zacz, jak toto trzyma się kupy, ale zjeść się da, no i jest o czym pogadać, obrócić rzeczywistość w żart, zdystansować się do niej językowo. Zwłaszcza Polska lat siedemdzie-

³ L. Stomma, *Historia współczesności*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1-2:1994, s. 47.

siątych zdawała się dziwną hybrydą, pokracznym połączeniem bezzębnego już całkowicie socjalizmu jako ideologii, i prząsnętego konsumpcjonizmu à la Edward I.

Po latach jednak zamiast o „ścięgnach konsumpcyjnych” — kontynuowałem — wolałbym mówić o Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej jako o rzeczywistości życia dozowanego. A reglamentowane było nieomal wszystko — od ram osobistej wolności, wolności wyboru światopoglądu, do możliwości dóbr naszych doczesnych. Dozowane były też rozkosze książkowe.

I tak wiodłem swoją opowieść, odwołując się co jakiś czas do konkretnych przykładów. Im dłużej jednak gaworzyłem, tym większą miałem pewność, że mówię o rzeczach naprawdę trudno zrozumiałych, żeby nie rzecz mocniej — fantastycznych. Zyskiwałem wszakże pewność inną — że moje „życie dozowane” nie dotyczyło języka, że on właśnie był bronią przeciwko rzeczywistości. Ale jak to wytłumaczyć dzisiejszym dwudziestolatkom, kiedy co rusz trzeba wyjaśniać znaczenie takich słów, jak „bon dolarowy”, „meduza”, rozwijać znane skróty myślowe w rodzaju Baltona czy Pe-wex? Kto dziś sięga do wspaniałego zapisu elementów tamtego świata w książkach Ireneusza Iredeńskiego lub Marka Nowakowskiego, do filmów, audycji satyrycznych (ITR, „Sześćdziesiątka”)?

I w tym momencie wracamy do naszego cytatu z Ludwika Stommy. Rozmowy z pokoleniem, które nie może (na szczęście? niestety?, kto to wie) „przejrzeć” się w przeszłości tak przecież niedalekiej, uzmysławiają, jak zmienny jest obraz świata, jaki sobie wyrabiamy. Pytanie tylko brzmi: czy moja terażniejszość jest niezależna, czy jednak — chcąc tego czy nie — ciągle przeglądam się w swojej młodości, w owym życiu dozowanym, w języku, który był moim językiem, a ob-

umarł? A zatem czy moje pojęcie „wolności” odpowiada „wolności” moich słuchaczy? Czy to jest taka sama wolność? Z tym zaś wiąże się problem podstawowej natury: pytanie o szanse międzypokoleniowego porozumienia i o rodzaj doświadczenia, jakie jestem w stanie przekazać ludziom, dla których granice wolności określa często słówko „pieniąжки”. Mój językowy świat obumarł i na nowo uczę się świata ludzi młodszych, a tym samym komunikowania się z nimi na jednej płaszczyźnie.

Smutny urok intelektualizmu

Coraz większa liczba osób w kraju zadaje sobie pytanie: czy istnieją jeszcze u nas intelektualiści? Coraz rzadziej bowiem ktoś decyduje się powiedzieć o sobie na wizji, fonii czy na łamach czasopism — ja intelektualista. Wszędzie za to wyciera uniwersalny nowy termin „elita”. Skąd, do diabła, bierze się ta elita lub „nowa elita”, skoro jej naturalne zaplecze — inteligencja i intelektualiści — jakby zapadło się pod ziemię?

Grupa społeczna nazwana *intellectuals* pojawia się jeszcze w XVIII wieku i od początku budzi uczucia mieszane, a oceny sprzeczne. Mamy więc intelektualistę typu sokratejskiego z jego bezinteresownością i szlachetnością nawet za cenę śmierci, ale z drugiej strony są wszak żyjący fikcyjnymi ideałami i „babrający” się w słowach intelektualiści Bacona. „Prawdziwy” intelektualista zawsze uważał się za człowieka nie związanego z nikim i niczym, a stąd zobowiązanego do nieustannego dystansu i krytyki ustrojów, norm i zasad, które nie odpowiadały jego wyobrażeniu o rzeczywiście sprawiedliwym urządzeniu świata. Świata, w którym należne sobie miejsce mają prawda i piękno.

Ma rację Ralf Dahrendorf, twierdząc, że „Socjalizm był wynalazkiem intelektualnym, od Saint-Simona do Lassale’a, od Marksa do Gramsciego, poprzez setki odnóg marksizmu, które dziś znalazły swój koniec w ścieżkach historii”. Ale intelektualiści nie tylko myślą służyli sprawie rewolucji, oni

także bardzo często wchodzili w alianse z aktualną władzą, zarówno po-, jak i przedrewolucyjną. Choćby u nas — zawsze z wiarą, że sama ich obecność u boku możliwych tego świata nada temu światu bardziej ludzką twarz. A potem przychodziło tłumaczenie, że to było „heglowskie ukąszenie”...

Immanentną cechą intelektualisty jest stałe doświadczanie zawodu i rozgoryczenia. Rzeczywistość nigdy nie realizuje idei, zwłaszcza pięknych idei równości, sprawiedliwości, godności i podmiotowości. Zgadzam się w pełni z tymi, którzy powiadają (krytycznie bądź z aprobatą), że intelektualizm jest nieuchronnie związany z lewicowością w tym sensie, że to doktryny lewicowe, na przykład socjaldemokratyczne, obiecują najwięcej w tej sferze, która z założenia najbardziej zajmuje myślących o jak najlepszym urzędzeniu życia jednostek. Jeśli zgodzić się ponadto, że bycie intelektualistą oznacza zawodowo stosować wiedzę, widać jasno, że postawa lewicowa daje największe możliwości intelektualnego „wyżycia się”, obmyślania najbardziej optymalnych rozwiązań. „Najpiękniejszy ze światów” ma zawsze krój i fason stroju z ozdobami po lewej stronie.

Intelektualista prawicowy posiada dokładnie te same cechy charakterystyczne, tyle że *à rebours*. Dlatego choćby, że zwykle ma on za sobą rozczarowanie opowiedzeniem się po tej akurat stronie, którą teraz z pasją tępi jako morderczą w istocie i totalitarną utopię.

Polską specjalnością jest niezwykle łatwość i tempo, z jakim dokonuje się w umysłach przewartościowanie ideałów oznaczonych dwoma przeciwnymi znakami. No i niezbędnie trzeba swój wybór wyrazić w jednoznacznie się kojarzącym kolorze. Stąd już lepsza „czerwoność” niżli „różowość”, barwa trąca obojnactwem. Intelektualista z prawej strony chlubi się tym, że chodzi twardo po ziemi, że unika — jak

mówi modny filozof Richard Rorty — najgłupszego błędu intelektualizmu lewicowego. Nie ucieka bowiem od realnie funkcjonujących reguł, praktyk i instytucji państwa. Dla intelektualisty lewicowego są one zawsze podejrzane, gdyż dołączają do nich „siły zła”, a więc lepiej znajdować się na ich uboczu; idea zda się być dlań ważniejsza niż jej — zawsze niedoskonała — realizacja w rzeczywistości.

W Polsce nie ma dziś jednak zasadniczo sprzyjającego klimatu dla „jajogłowych”, obojętnie czy mienia się oni pravicowymi pragmatykami czy wyrażają którąś z opcji lewicowych. Ważne w tym względzie było sławetne oświadczenie Lecha Wałęsy z kampanii wyborczej w roku 1990. Późniejszy prezydent podziękował wówczas w dosadnych słowach swoim niedawnym sprzymierzeńcom oświadczając, że mogą wrócić do swoich słów, języków obcych, kieliszków szampa na trzymany „z odgiętym paluszkim”, i swoich wątpliwości. W Polsce demokratycznej mogą ewentualnie uczyć się łapać pchły. Teraz czas na praktyków, od samego Wielkiego Praktyka poczynając; na etos skutecznego działania i pragmatyzm szybkich decyzji. Paradoksalnie, Wałęsa antycypował dzisiejszy stan rzeczy. Cóż byśmy bowiem nie powiedzieli o czasach PRL, widać, że kategoria „intelektualista” była w nich niezwykle pojemna i w pewnym, specyficznym sensie, komfortowa. Do miana intelektualnego autorytetu, do rangi poważnego intelektualisty i myśliciela aspirowali w Polsce socjalistycznej niepokorni publicyści, dziennikarze, moralizujący twórcy teatru i filmu, pisarze, którzy mieli odwagę powiedzieć „nie” oficjalnym wydawnictwom, wybitni aktorzy, twórcy kabaretowi i pieśniarze. Wystarczył moralny sprzeciw, kilka wypowiedzi lub — przeciwnie — znamienne milczenie przedstawicieli kultury, aby zyskać miano wolnościowego intelektualisty. Zważmy wszak, że w pierwszym

wolnym w 100% senacie zasiadła śmietanka świata artystycznego, o której sądzono, że już samą swoją obecnością zapewni pomyślny bieg spraw w kraju.

Niestety realia demokratyczne okazały się dość brutalne dla dotychczasowych koryfeuszy — niektórzy z nich zrozumieli to szybciej, inni z wielkim zdziwieniem dopiero dziś budzą się z romantycznego snu widząc, że klimat na intelektualizm minął albo nieco inne stawia mu się wymagania. Intelektualizm uległ uprzywatnieniu, jeśli można się tak wyrazić; być intelektualistą w dzisiejszej Polsce, to zrozumieć przede wszystkim swoją uboczność, co wcale nie znaczy — nieistotność. Zarówno polityczna prawica, jak i lewica nie zgłaszają zapotrzebowania na intelektualny, całościowy projekt swoich zamierzeń, gdyż żyjemy w dobie powszechnej nieufności w jakąkolwiek usystematyzowaną koncepcję, widząc w niej zawsze załączki źle się kojarzącego myślowego totalitaryzmu. Także Kościół nie potrzebuje intelektualistów w „starym stylu”, coraz trudniej tolerując odstępstwa i niezależne interpretacje własnej doktryny; z nią należy się dziś utożsamiać w pełni albo wcale. Gdzie tu miejsce na wątpliwości, wahania, dwuznaczności, którymi żywi się niezależny i krytyczny umysł. Odbiór twórczości śp. księdza Józefa Tischnera w kręgach katolickich fundamentalistów mówi sam za siebie.

Być intelektualistą w III Rzeczypospolitej Polskiej znaczy postawić się w sytuacji outsidera, co jest *de facto* powrotem do pierwotnego, wyjściowego statusu tej formacji. Nie jest to sytuacja komfortowa, ale jedynie dziś możliwa. Rozumiem zgrzytanie zębami na widok współczesnych idoli, którzy zwierają się masowej prasie z własnych kłopotów sercowych i gastrycznych, ale nigdy nie zająkną się na tematy egzystencjalne, a mimo to stają się ważnymi mieszkańcami

naszej wyobraźni. Pamiętać jednak warto, że intelektualność to zgodnie z oryginalnym znaczeniem „umysłowość i rozum”, a te mogą być tylko przymiotem jednostek. Zgadzam się ze słowami niedawno zmarłego Jerzego Giedroycia, jednego z ostatnich intelektualistów „w starym stylu”, który w korespondencji z Witoldem Gombrowiczem napisał: „z własnego doświadczenia wiem, że wszystkie rewolucje sprzyjały pracy kontemplacyjnej i oderwanej od bieżącej rzeczywistości”. Rewolucja w szerokim sensie tego słowa przetacza się przez świat, powstaje zupełnie nowy rodzaj społecznej hierarchii i układu autorytetów, a rolą intelektualisty jest czuwać i myśleć, aby dać moralne świadectwo naszym czasom. Z nadzieją, że znajdą się jeszcze tacy, którzy zechcą pochylić się nad tradycyjnym alfabetem, złożą litery w słowa, a te uformują poglądy, nad którymi warto zadumać się w gonitwie codzienności, gdzie próżno znaleźć intelektualistów.

A teraz jeszcze druga strona medalu. Jest tak, że z dziejących się zjawisk nie możemy usunąć elementu czasu, choć z czasu możemy usunąć określone zjawiska. Ta zasada w syntetycznej formie ilustruje stan umysłów wielu przedstawicieli dzisiejszej polskiej inteligencji i świata artystycznego. Trwa bowiem dyskusja-rozliczenie z ostatnimi — bagatela — pięćdziesięcioma latami naszej najnowszej historii. Nie tylko politycznej. Garb przeszłości ciąży nam w każdej zaiste dziedzinie życia, czego nie tknąć, jakiego wątku nie poruścić, już wyziera zeń posępna twarz historycznego dziedzictwa, z którym trzeba coś zrobić, gdzieś je usytuować i nazwać.

Nauki humanistyczne narażone były szczególnie na wszelakie manipulacje ideologiczne i „wypromowały” całe zastępy funkcjonariuszy, którzy bezwstydnie żywili się bieżącą koniunkturą polityczną, nazywając swoje poczynania

działalnością „intelektualną”. Gdy czas jakiś temu, zmuszony warunkami lokalowymi, zdecydowałem się wreszcie na poważne cięcia w księgozbiornie i eliminację zeń książek i czasopism zbędnych, włos zjeżył mi się na głowie. Ilości intelektualnego śmiecia i zwykłej naukowej hochsztaplerki, jakie zdołał zebrać mój Ojciec od zakończenia wojny, a które ja uzupełniałem od czasów studiów w latach siedemdziesiątych, przerosły wszelkie oczekiwania. I pomyśleć, że wszystko to kupowaliśmy nie po to, by stworzyć jakąś „galerię rzeczy dziwnych”, ale jako pomoce w naukowym trudzie zrozumienia świata! Dziesiątki, wydawało się, poważnych dzieł filozoficznych, socjologicznych, historycznych, edukacyjnych i innych przedstawia dziś wartość poniżej ceny makulaturowego skupu. Jak muszą się czuć ich autorzy, nadal czynni badacze, kiedy spojrzą na półkę z własnym dorobkiem, o którym starają się zapomnieć, ale nad jakim pracowali latami znojnego trudu z pełną świadomością, że są to prace albo z gruntu nieuczciwe, albo o takiej intelektualnej wartości, która mogła ostać się tylko w sytuacji relatywnego zamknięcia nauki polskiej na świat? Naukowo deklarowany marksizm upadł w Polsce w tempie niebywałym — wieczorem kładł się do łóżka badacz-marksista z solidnym dorobkiem, a rano wstawał ktoś zupełnie inny, ktoś z trudem kojarzący podstawowe nazwiska z wieloletniego areopagu myśli jedynie słusznej. Czemuż więc się dziwić Wałęsie, że nie bardzo honoruje „jajogłowych”?

Potęga fasady?

Z odpowiedzi na pytanie: cóż to był za twór dziwaczny ten PRL, będziemy się z pewnością trudzić jeszcze wiele lat. Już dziś jednak wiadomo, że inaczej do takiego pytania ustosunkowują się poszczególne grupy społeczne w Polsce. A zatem i — ewentualna — pełniejsza odpowiedź, rozpisana będzie na wiele głosów wyrażających odmienne doświadczenia i różne wielokrotnie „prawdy prywatne”. Kłopoty z jednoznaczną oceną PRL uwidaczniają się zwłaszcza wówczas, gdy skierujemy naszą uwagę na szeroko pojmowaną kulturę i oświatę tego szczególnego okresu.

W roku 1994 ukazał się *Atlas kultury Polski 1946-1980* Aleksandra Wallisa, niedokończone dzieło znanego i cenionego socjologa kultury, przygotowane do druku przez Elżbietę Grabską-Wallis¹. Potężne tomisko przeszło zupełnie bez echa, choć warte jest uwagi z wielu względów. W ambitnym zamierzeniu jego autora miała to być wszechstronna panorama zjawisk z kręgu kultury artystycznej w powojennych realiach Polski socjalistycznej. *Atlas* łączy trzy formy opisu dokumentacyjnego: słowną, statystyczną i graficzną, które obrazują stan (głównie ilościowy) poszczególnych dziedzin życia artystycznego naszego kraju — literatury, filmu, teatru, muzyki, plakatu i fotografii. Ponadto przynosi także zesta-

¹ A. Wallis, *Atlas kultury Polski 1946-1980*, ECO, Międzychód 1994.

wienie danych odnoszących się do różnorodnych tzw. instytucji kulturalnych, takich jak wydawnictwa, muzea, związki twórcze, stowarzyszenia kulturalno-oświatowe, kluby i domy kultury.

Wallis przyjął wyjściowe założenie, że lata 1946-1980 można traktować jako historycznie zamknięty okres realizacji wielkiego projektu socjalistycznej wizji kultury, końcowy bowiem okres PRL, lata 1980-1989, to już powolna jego erozja.

W „Przedmowie” do omawianego dzieła Marcin Czerwiński pisze między innymi: „Pomiędzy peerelowskim odcinkiem naszej historii a czasem obecnym zaszły głębokie zmiany w orientacji działań, trosk, myślenia, planowania. Czasem się wydaje, że tamten okres stał się *archeologią* w znaczeniu, w jakim słowa tego używał Michel Foucault”. Dodajmy jednak, że jest to archeologia wielce pouczająca i mająca bezpośredni związek z naszą aktualną „współczesnością”. Czerwiński pyta więc: jaka nauka może płynąć ze studiowania w dniu dzisiejszym podobnych opracowań? Oczywiście, jak każdy dokument, mówi nam ona wiele o klimacie tamtych czasów, o obsesjach władzy, jej preferencjach, ale i swoistej „nadopiekuńczości” socjalistycznego państwa w sferze kultury. Lecz mówi on nam także pośrednio jeszcze coś nadto, a mianowicie o dziesiątkach tysięcy ludzi, którzy w takiej czy innej formie byli uwikłani w ową „konstruktywną” postawę wobec, z reguły wszak niechcianej, nowej rzeczywistości. Jest to więc po trosze wgląd w życiorysy wszystkich, którzy zaistnieli jako znaczące postaci kultury w PRL, a teraz częstokroć pragnęliby wręcz zanegować istnienie tego okresu w ich życiu. A jednak ktoś przecież przyjmował wielokrotne nagrody, wyróżnienia, „stypendia twórcze”, ktoś drukował w masowych nakładach,

kręcił filmy dla milionowych widowni, wystawiał w setkach muzeów i galerii itd. Raczej nikomu, a zwłaszcza same-mu sobie, nie da się wmówić, że tamtych lat nie było, że obu-dziliśmy się dopiero całkiem niedawno, już w demokracji i wszyscyśmy jako te dziewice nieskalani uczestnictwem — czynnym i biernym — w kulturze socjalistycznej.

Jest wreszcie *Atlas* swoistym zwierciadłem, w którym może się przejrzeć dzisiejsza kultura polska, jak bowiem pi-sze wspomniany Marcin Czerwiński: „W pierwszym odruchu po uwolnieniu się od systemu, który wyznawał nie tylko «konstruktywizm», ale też stosował cenzurę, zapanowały poglądy o orientacji odwróconej o sto osiemdziesiąt stopni. Do-świadczona kilku już lat dowodzą jednak, że pełny lesefe-ryzm nie jest właściwym sposobem obrony wolności. Nie jest nim w szczególności w dziedzinie kultury, której wielu war-tościom zagraża bezpowrotne zniszczenie wskutek najzwy-klejszego braku środków materialnych i minimum inicjatywy organizacyjnej”.

Pomijając fachową ocenę wartości naukowej *Atlasu*, któ-ra nie jest dla nas w tym momencie istotna, zagłębmy się wy-rywkowo w minione realia i zobaczmy, jak wyglądała owa pieczołowicie zaprojektowana kulturalna Polska. Weźmy na pierwszy ogień brać pisarską. Oto zestawienie tytułów i nakładów publikacji wybranych pisarzy polskich czynnych w kraju po 1939 roku: Jan Brzechwa — ogółem 246 tytułów w łącznym nakładzie 18 mln 242 tys. egzemplarzy; Maria Dąbrowska — 108 i 5.068; Maciej Słomczyński — 57 i 3.761; Jarosław Iwaszkiewicz — 158 i 3.528; Stanisław Lem — 95 i 2.372; Stanisław Dygat — 47 i 1.109... To tylko kilka wybranych nazwisk z grona siedemdziesięciu szczę-śliwców, których literackie produkty ukazały się w omawia-nych latach w łącznym nakładzie ponad miliona egzempla-

rzy! Listę tę zamyka nie kto inny, jak naczelny moralista III Rzeczypospolitej Polskiej Andrzej Szczypiorski z milionem i dziewięcioma tysiącami egzemplarzy jego trzydziestu trzech wielokrotnie wznawianych tytułów.

— Przy okazji widać świetnie, jakie paradoksy rządziły tymi astronomicznymi dzisiaj liczbami. W gronie „milionerów” mamy (kto zacz?) Sławomira Siereckiego, Franciszka Fenińskiego, Natalię Rolleczek-Korombel i Kazimierza Dębickiego, a uznane nazwiska — Teodor Parnicki, Tadeusz Różewicz, Michał Choromański czy Antoni Słonimski — musiały się zadowolić wielokrotnie niższymi pozycjami w tym rankingu. Nie mówiąc już o tych, którzy dziś liczą się na literackim rynku, a których nie wydawano w ogóle albo w mikroskopijnych ilościach. Cenzura to jednakże broń niekiedy obosieczna, równie wiele mówi o tych, których skazywała na niebyt, jak i o przyzwoleniu na kompromis ze strony tych, którzy byli obecni wówczas bez przerwy na księgarskich ladach.

Literacka PRL wielce się lubowała w obchodzeniu uroczystości i nagradzaniu. I tak zaszczytu wyróżnienia specjalnymi obchodami dostąpiło 75 pisarzy zmarłych przed rokiem 1945 i ponad 80 literatów czynnych w latach powojennych, w tym kilku, jak Iwaszkiewicz, świętowało kilkakrotnie. Tylko w latach 1970-1980 przyznano „ludziom pióra” 232 nagrody różnego rodzaju! I dalej w tym samym stylu mówią nam o tamtych latach suche statystyczne zestawienia. Potęga liczb jest zniewalająca — zjazdy, sesje, festiwale, seminaria — dla każdego coś miłego. Wcale to nie dziwi, skoro w Związku Literatów Polskich zakotwiczonych było tysiąc trzysta pięćdziesiąt osób i wszystkie one musiały coś robić, gdzieś się produkować, pokazywać, wyjeżdżać do Domów Pracy Twórczej.

Ale zostawmy pisarzy, a zajmijmy się sferą „świadomej polityki kulturalnej”, jakże poważnie traktowanej przez socjalistycznych włodarzy. Czy pamiętamy jeszcze, że przez lata całe istniało coś takiego, jak „kina związkowe”, których liczba wahała się od 678 w roku 1965, do 236 w roku 1980? Krócej lub dłużej funkcjonowało w kraju ponad 200 amatorskich klubów filmowych, zarówno w Głuchołazach i Jaśle, jak i Poznaniu oraz Warszawie. Po większości z nich nie ma już dzisiaj śladu. Podobnie imponująco wygląda obraz sztuki nieprofesjonalnej i ludowej. Wręcz wydaje się, że możliwości artystycznego spełnienia się twórców związanych z tym nurtem było więcej niżli samych zainteresowanych. Stąd trzeba ich było nieustannie rekrutować w ramach specjalnych szkół i warsztatów twórczych, których także w socjalizmie bezmiar. W roku 1979 istniało ponad 19 tysięcy domów kultury, klubów, świetlic i innych placówek kulturalno-oświatowych. Samych takich instytucji o charakterze zakładowym, które należały do różnych związków zawodowych, było w roku 1975 ponad 10 tysięcy. Wszelkiego typu towarzystw regionalnych w latach gierkowskiej normalizacji było 530.

I tak można wymieniać kolejne liczby, śledząc, strona po stronie, *Atlas kultury Polski* Aleksandra Wallisa. Fasadowość wielu inicjatyw jest czytelna, ale imponować musi jedno — konsekwencja, z jaką starano się realizować ideał kultury socjalistycznej łączącej masowość i ogólną dostępność z tzw. walorami ideowymi. W pewnym sensie powiedzieć można, że życie kulturalne w PRL to było nieustanne lawirowanie pomiędzy wymaganiami owej oficjalnej fasady (z czasem coraz bardziej kruchej) i hasłem znanym z wiersza Wojciecha Młynarskiego: „Róbmy swoje”. Z dzisiejszej perspektywy zadziwia także jeszcze i to, skąd, do diaska, brały się pieniądze na te wszystkie, mniej lub bardziej potrzebne, instytu-

cje masowego uczestnictwa w kulturze? Skąd się one brały w bibliotekach kupujących wszystko, co tylko nie było zakazane? I wreszcie: dlaczego krach nastąpił tak błyskawicznie i nijak nie można odbudować w III Rzeczypospolitej Polskiej choćby części z tamtego dorobku? Jak pisze w ostatnim zdaniu „Przedmowy” Marcin Czerwiński, „Atlas przynosi obraz nadopiekuńczości państwa wobec kultury (nadopiekuńczości skażonej także — dodajmy to — celami propagandowymi), jednak nie wszystkie z żywionych wówczas «trosk» stały się, jeśli im odjąć przesadę, nieaktualne”.

No właśnie, obawiam się niestety, że przejawiamy obecnie tendencję do przesady w drugą stronę. Polecam więc, tylko pozornie nudną, lekturę *Atlasu kultury Polski 1946-1980*. Gwoli refleksji i zadumy.

Ogródkowa historia kapitalizmu polskiego

Im dłużej żyjemy — tym więcej porównujemy, tym większa tendencja i pokusa, aby na bieżące wydarzenia spoglądać poprzez pryzmat ich niegdysiejszych odpowiedników (jeśli istniały) albo konfrontację z inną, wcześniejszą rzeczywistością. Nawet krajowe życie polityczne popadło już w swoistą rutynę, kiedy w jakiegokolwiek debacie na temat biegu naszych spraw dzisiaj, przywołuje się czasy socjalizmu albo jako — częściej — ilustrację negatywną, albo — w czym przoduje lewica, czyniąc to wszelako w sposób zawoalowany — kontekst pozytywny. W tym ostatnim wypadku koronny argument dotyczy głównie domniemanej większej równości społecznej, większego bezpieczeństwa, większej wreszcie dbałości państwa o „zwykłych obywateli”, jaką przejawiał zwłaszcza już niekiedy mitologizowany Edward Gierek.

Mam wszelako coraz większą pewność, że owi zwykli obywatele (zwani współcześnie „przeciętnymi konsumentami”) postanowili wziąć sprawy we własne ręce, dając tym samym dowód, co im się w kapitalizmie podoba, co zaś najchętniej by z niego usunęli. Pragmatyka zastępuje ideologiczny bój. Dowód na powyższe znalazłem tej jesieni... we własnym ogródku. Mieszkam oto od kilku już lat na jednej z piękniejszych i bardziej reprezentatywnych ulic Poznania. Przeniosłem się tutaj z innej ulicy, odległej zaledwie o pół kilometra, na której z kolei mieszkałem, z przerwami, od dzie-

ciństwa. Jednym z głównych punktów orientacyjnych całej dzielnicy, od kiedy pamiętam, był sklep monopolowy, który — traf sprawił — mam teraz dosłownie o rzut kamieniem. A właściwie miałem, proszę o chwilę cierpliwości. Szacowny ten przybytek, zwany przez okolicznych mieszkańców (ale znany powszechnie w całym Poznaniu) „dołkiem” albo „lotnikiem”, odgrywał wielce istotną rolę w czasach, kiedy kupienie piwa i wina było sztuką, a wybór wódek ograniczał się do prostej alternatywy: czysta lub kolorowa. Sklep był bowiem czynny długo, stosunkowo dobrze zaopatrzony, jedyny w promieniu wielu kilometrów — nic tylko „wlecieć” (stąd „lotnik”), zakupić i udać się na imieniny czy inną alkoholową imprezę. Do domów albo zaraz obok, w krzaki, pod płoty okolicznych willi. Mieszkańcy mieli wszelako trochę odmienne zdanie co do usytuowania i celowości istnienia sklepu. Nieustający widok pijanych klientów, stosy niedopałków, hałas i zamieszanie, gdy pojawiał się jakiś szczególnie interesujący towar, wszystko to zakłócało spokojne bytowanie szacownych obywateli. Nie udawało się jednak ani zlikwidowanie sklepu, ani jego przeprowadzka „trochę dalej”.

Od początku lat dziewięćdziesiątych, wraz z zapelniającymi się półkami i coraz szerszą ofertą towarów do sprzedaży, także i nasz „lotnik” wzbogacił asortyment podaży — obok przepastnej gatunkowości napojów wysokowych pojawiły się wszelkie do nich możliwe dodatki. Sklep z monopolowego stawał się coraz bardziej wielobranżowy, kupić można było w nim soki, chipsy, lody, orzeszki, kanapki, ciastka itd. No i czynny był nawet w niedziele, zyskując sobie wręcz status nocnego. Taką sytuację zastałem w momencie przeprowadzki pod nowy adres, i wszyscy znajomi zazdrościli mi komfortowej sytuacji. Mieszkasz pięknie, na swoim, własny ogródek i garaż, a pod bokiem taka wygoda!

Bardzo szybko pojawiły się w mojej rodzinie pierwsze wątpliwości, które najpierw miały bardzo ogólny charakter i dotyczyły właściwie skutków, jakie przynosi radosna konsumpcja w ramach raczkującego kapitalizmu. Kiedy przyszło do pierwszych wiosennych porządków otoczenia, z niemiłym zaskoczeniem stwierdziłem, że największym problemem dla „rasowego” ogrodnika, posiadającego swój zielony skrawek sto metrów od sklepu monopolowo-spożywczego, nie są chwasty, liście, rozrośnięty żywopłot czy inne dziwy przyrody, ale sterty butelek, puszek, słoików, opakowań po sokach, lodach i chipsach, plastikowe kubki, korki, zakrętki, kapsle, chusteczki do nosa, niedopałki, pudełka po papierosach i temu podobne wytwory cywilizacji konsumpcyjnej. Zebrały się tego trzy wielkie worki. Ale na tym nie koniec, szła wiosna, ciepło, coraz bujniejsza zieleń, a więc wymarzone warunki, by po wyjściu ze sklepu z napojami i przekąskami skryć się za moim żywopłotem (nawet przyciętym) i oddawać się rozmowom oraz spokojnej konsumpcji. Zawsze kilka osób wybierało taki wariant spędzenia dnia, co stwierdzałem ładując do kosza kolejne znaleziska, jeszcze świeżutkie, a już pod postacią nieznośnych śmieci. Nie wzruszała mnie jakoś troska o czystość chodnika, przejawiana namiętym usuwaniem śmieci za mój akurat płot. Zadumałem się tedy najpierw w ten sposób: jak to teraz ludzie mają dobrze — alkoholi w bród (20 gatunków piwa przy jednym, dwóch w latach siedemdziesiątych), i jest w czym go wypić (kubeczki zamiast dyżurnych „musztardówek”), do tego zakąski pięknie pakowane, szeleszczące torby chrupek w kilku smakach. No i nikt nie goni pijących po krzakach. Ale dlaczego to właśnie ja mam wszystko sprzątać? — zły podszept nie dawał coraz częściej spokoju. A dalej: dlaczego normą stało się wyrzucanie opakowań gdziekolwiek, nawet misterne wciskanie ich

między kłącza roślin, przez dziurki w parkanie, natychmiast po skonsumowaniu?

Entuzjazm mój i rodziny dla „kolorowej konsumpcji” przygasał z każdą wiosną i kolejnymi porządkami w ogrodzie. Oferta coraz bogatsza, więc i worków więcej do dzwigania. I tu pojawiła się myśl kolejna — jak dobrze byłoby, gdyby „lotnik” przestał jednak funkcjonować, a konsumpcja towarów przeniosła się trochę dalej, do innych zaułków pięknego otoczenia. Niech sąsiedzi zobaczą, czym różnią się śmieci gierkowskie („opakowanie zastępcze”) od bajkowej różnorodności dzisiejszej. I oto rozchodzi się po okolicy wieść zda się fantastyczna — koniec z „lotnikiem”, jego dni są policzone! Rzeczywiście, sklep zamknięto, wejście i okna замуrował właściciel posesji, szyld rdzewieje porzucony nieopodal, a pijacy zniknęli. Jesienny ogląd ogródka potwierdził zmiany w całej rozciągłości — śmieci jak na lekarstwo, jeszcze gdzieś jakaś samotna butelka, i tyle.

Okolica odetchnęła z ulgą, bo — jak się okazuje — starania mieszkańców o zmianę istniejącego stanu rzeczy wreszcie przyniosły efekt. Moja ulica jest już w pełni reprezentacyjna, nic nie zakłóca spokoju, dystyngowania; cisza i nuda. Za to skrzyżowanie dalej... gehenna. Inny sklep, który przejął klientelę „lotnika”, obwieszony pijącymi, wydłużone godziny otwarcia, mieszkańcy ze strachem przemykają brodząc w śmieciach. Więc i tam powstają już komitety, aby zło oddalić, zrzucić na innych. I to właśnie staje się regułą w III Rzeczypospolitej Polskiej. Nazwałbym ją nowym poczuciem terytorialności i dążeniem do regulacji swobody rynkowej metodami „społecznymi”. Nie dotyczy owa reguła jedynie sklepów, takich czy owakich, ale wszelkich instytucji, które na początku tolerowane, stały się utrapieniem i zawadą. Kłopoty mają zatem agencje towarzyskie, lokale ga-

stronomiczne, handel uliczny, ba, czynione są nawet zakusy na stacje benzynowe i większe centra handlowe. Wolność kapitalistyczna i owszem, ale jak najdalej ode mnie, od mojego *orbis interior*. Po pierwszym zachłyśnięciu się czymś, co było przez lata mrzonką i marzeniem cedowanym na wnuki, przyszło otrzeźwienie i nieodparta ludzka chęć porządkowania spraw, dzielenia terytorium na „nasze” i „tamtych”, większe poczucie prywatności, oddalanie „zła” lub „niedogodności” na inne okolice, na *orbis exterior*.

A wracając do sklepów monopolowych, słyszę właśnie w radiu o kolejnej inicjatywie prywatnych właścicieli różnych „dołków” i „lotników”. Tym razem na warszawskiej Pradze rezygnują oni ze sprzedaży tanich win dla wiadomej klienteli. Przyklaskują temu mieszkańcy, którzy dość mają potykania się o „perszingi” i „mózgotrzepy” w windach, na śmietnikach i... we własnych ogródkach. Jeden z mieszkańców wyszedł nawet z inicjatywą, aby stworzyć specjalny sklep na otoczonym płotem bezpieczeństwa terenie, gdzie amatorzy najtańszych trunków mogliby bez przeszkód utwierdzać się we własnej degradacji. Byłby to początek, tak typowego dla rozwiniętych demokracji, procesu stratyfikacji przestrzennej i tworzenia społecznych gett? Mój ogródek, to pewnie, nobliwiej jakoś wygląda, i może o to chodzi.

Wólka, kozy i „kocanka”

Rodzinie Gospodów

Rośnie w kraju moda na tzw. wczasy ekologiczne i agroturystykę. O ile jeszcze w ubiegłych paru latach nie tak łatwo spotkać można było gazetowe anonse, zachęcające do pobytów w gospodarstwach wiejskich różnych zakątków kraju, o tyle od roku 1999 w ogłoszenia takie prasa obfituje wręcz do znudzenia. Przeważają — co chyba zrozumiałe — oferty z tych stron, w których grupa mieszczuchów nie tylko może zetknąć się z prawdziwymi zwierzętami gospodarskimi, przyrzyć się, jak wypieka się chleb i pokosztować mleka „prosto od cycka” (krowiego i koziego), ale i pobaraszkować w czystych wodach jeziora oraz poszukać grzybów w pobliskim lesie. Mazury, Warmia i Kaszuby wiodą prym. Z tej wszakże racji, że stan polskiego rolnictwa jest jaki jest, także mieszkańcy mniej atrakcyjnych rejonów kraju próbują szczęścia, przedstawiając się na turystów i oferując wczasy wiejskie (nierzadko z niewielką stadniną koni). Niekiedy bywa i tak, że nasze krótkie dwa letnie miesiące, a właściwie zarobek z „ekologicznych” w tym czasie, stanowią podstawę egzystencji wiejskich rodzin na cały rok. Mnożą się tedy końskie stadniny (pojeździć każdy lubi, moda też robi swoje), zwiększa hodowla kóz (mleko tych zwierząt to istny hit sezonu — jedyne ponoć lekarstwo dla alergików), każdy z rolników kombinuje, czym tu zachęcić

miastowych do przyjazdu, i to na jak najdłuższy okres, najlepiej już cyklicznie.

Gdy przyjrzeć się temu najnowszemu trendowi w polskim modelu wypoczynku z perspektywy zachodzących zmian kulturowych, widać tutaj dwie strony medalu. Na pierwszy rzut oka wszystko wydaje się w jak najlepszym porządku: obie strony — przyjeżdżający i „tubylcy” są zadowoleni. Ci pierwsi, a ich pociechy w szczególności, doświadczają prawdziwego kontaktu z naturą — a to krówkę zobaczą, a to zadziwią się, że ziemniaki rosną w ziemi, to znów dowiedzą się, jak pachnie gnojówka, wieczorem zaś zasną napełnione zdrowym mleczkiem. Inni zarobią, a przy okazji poprawi się stan czystości w rolniczym obejściu.

A jednak jest coś nienaturalnego w całym tym ambarasie, coś, co onegdaj brytyjski historyk Eric Hobsbawm określił mianem „tradycji wytworzonej”. O cóż chodzić może? Ano o to, że tradycja wytworzona rodzi się zawsze wtedy, kiedy autentyczne życie i kultura, nad którymi na co dzień się nie zastanawiamy, obumiera, a ludzie tworzą sobie pewne wyobrażenie, swoisty model tego, co było, a co teraz jedynie się przypomina i pokazuje, a więc odtwarza z pełną świadomością, iż jest to właśnie zabieg interpretacyjny. Głównie zresztą na potrzeby zewnętrzne. Czyż nie czymś takim właśnie jest tworzenie i pokazywanie „natury”, „wsi”, „życia chłopskiego” na użytek sezonowych miejskich przybyszów, którym za opłatą daje się to tylko, co zgodne jest z ich — przybyszów — wyobrażeniami wiejskości prawdziwej? Gdzie tu miejsce na to, co zwiemy „żywą kulturą”, do niedawna określaną jako „chłopska”, „wiejska” czy „ludowa”? Gospodarstwa, które przestawiły się na wczasową „ekologię”, to już nie są właściwie gospodarstwa, a ich właściciele nie są członkami jakiejś szerszej wspólnoty. To jest rodzaj

kontrolowanego spektaklu, dobrze skalkulowanego, ale ode-
rwanego od jakichkolwiek miejscowych tradycji, mało tego
— po to aranżowanego, aby się od tejsze tradycji jak najszyb-
ciej odseparować. Tradycja ta bowiem jakże często kojarzy
się z beznadzieją, biedą i brakiem perspektyw.

Polska wieś, wbrew temu, co twierdzą Lepper i inni ide-
olodzy upadku polskiego rolnictwa, ma się bardzo różnie.
Spróbujcie państwo, nawet za amerykańskie zielenice, zawra-
cać głowę wielkopolskim czy pomorskim *bauerom* jakimiś
pomysłami wczasów ekologicznych. Że niby co? Kto by
zresztą przyjechał do gospodarstwa, które liczy sobie 100 ha,
jest monokulturowe (albo hodowla, albo rolnictwo), posiada
kompletny park maszynowy, jego właściciele zamieszkują
ogromne pałace-wille, a żadna przypadkowa „gadzinia” nie
ma prawa pałętać się bez sensu po obejściu. Gdzie tu egzoty-
ka, kotki, pieski, kurki i kaczuszki, a gdzie gówienka nasze
urocze?

Kto znów chciałby spędzać wakacje wśród ruin poległych
PGR-ów, w biedzie i poniżeniu ich nikomu z reguły niepo-
trzebnych pracowników? To zresztą odrębny temat, na pew-
no nie mający wiele wspólnego z tymi tutaj dywagacjami.

Jeszcze inaczej jest w rodzinnych moich stronach, w obec-
nym województwie podkarpackim. Od lat wywożę tam moją
globalizującą się rodzinę w miejsce celowo wybrane po to,
aby poznała trochę życia mniej mającego związku z ową „tra-
dycją wytworzoną” Mazur czy góralszczyzny. Długo by pi-
sać, jak układały się losy tej części kraju w przeszłości, w jaki
sposób pewne tradycje spowodowały, iż doszło tutaj do ta-
kiego rozdrobnienia gospodarstw, że dzisiaj każde z nich nie
tylko nie ma więcej jak 1-2 hektary ziemi, ale składa się z kil-
ku — zwykle dość oddalonych — kawałków. Tutaj część, tu-
taj druga, trzecia jeszcze gdzie indziej. Tutejsi chłopcy chętnie

też specjalizowaliby się w czymś, ale jak to zrobić w podobnej sytuacji rozrzuconych bez ładu i składu gruntów? Więc — albo uciekają do miasta (poprzez kształcenie się) z nadzieją, że tam będzie lepiej, albo posyłają część rodziny do Ameryki (to tradycyjny obszar emigracji i czasowych saksów od końca XIX wieku), albo ciągną „po staremu”, dobrze przy tym wiedząc, iż są skazani na powolną śmierć ekonomiczną. Ci ostatni tworzą jednak nadal społeczną wspólnotę, tak ważną dla ludzi choćby z tego względu, żeby raźniej było narzekać i mieć poczucie jakiejś przynależności. Wólka Grodziska, w której przebywaliśmy, to wieś mało zamożna, ale społeczność ludzi jeszcze powiązanych — niech będzie, że wspólną biedą. Tutaj nikt nie porwie się na „ekologię” z dwóch powodów. Po pierwsze, nie bardzo jest jak, bo trzeba byłoby zainwestować, a nie ma z czego. Po drugie — bo swoją rolę odgrywa ów osławiony chłopski konserwatyzm — nie będą tego robił, bo nikt jeszcze tak nie postępuje. Nikt nie będzie pierwszy. Gdy ktoś z okolicy zaczął przebąkiwać, czy może nie byłoby warto spróbować hodowli kóz na większą skalę (200-300 mlecznych przynajmniej), zaraz gruchnęła wieść, że już jeden taki był, ale okazało się, że kozę „dopadł” kleszcz, zaraził mleko, a osoba, która wypila zakażone mleko, zmarła. Bo ponoć z kozami tak jest, krowie kleszcz nie zaszkodzi. I już było po sprawie — mit raz jeszcze zwyciężył zdrowy rozsądek. I życie toczy się z grubsza jak dotąd.

Dla miejskich wymoczków korzyść jest z tego taka, że mają kontakt z prawdziwym życiem na wsi, ze wszystkimi jego stronami — wstydliwymi i uroczymi, nużącymi i frapującymi przybysza swą egzotyką. Kiedy ma się obowiązek — jak moje dzieci — nie tylko pooglądać kozy w wolnej od innych atrakcji chwili (komputer w oborze!), ale wyganiać je i przyganiać dwa razy dziennie, na pewno wiedza o tym

dziwnym stworze bogatsza jest i mniej stylizowana. Cap śmierdzi, i to jak, koźłeta skaczą na wszystko, łącznie z maską samochodu, kozie „cukierki” grożą poślizgiem niezupełnie kontrolowanym, a w ogóle kozia głupota nie jest żadną przesadą

Ale nie taka egzotyka, tysiąckrotnie opisana i idealizowana od przynajmniej stu lat w polskiej literaturze jest najważniejsza. Bytowanie z innymi ludźmi nie tylko na zasadzie „ciekawie u was, gospodarzu, pewnikiem jednak niełatwo?”, ale — fakt, że na krótki czas — uczestnictwo w prozie ich życia pozwalają na coś więcej, coś, czego nigdy nie dadzą nam wczasy ekologiczne. Umożliwia zobaczenie innego sposobu życia i nieuchronną refleksję nad własnym życiem. Ułatwia uświadomienie sobie własnego miejsca w świecie, docenienie jego odmienności, no i nie oszukujemy się — uprzywilejowania. Pozwala wreszcie zobaczyć inną Polskę, kraj ludzi naznaczonych piętnem losu nie do pozazdroszczenia, którzy jednak aż kipią serdecznością. Zobaczyć, dotknąć i posmakować realiów codziennej harówki „na gospodarce” — to pierwszy krok ku odpowiedzi na pytanie, dlaczego tylko 2% dzisiejszej młodzieży wiejskiej kształci się na wyższych uczelniach.

Jaka nauka płynie z tego wszystkiego, co na chybcika spisałem powyżej? Cóż, wygląda ona tak mniej więcej: czas wakacji nie musi być koniecznie okresem całkowitego „odmłodzenia” i przejawem pewności, że latem wszyscy — tak jak my — spokojnie odpoczywają, regenerując siły na łonie natury. Nie zapominajmy więc, że obok nas żyją ludzie nie tylko na nasze usługi stworzeni i kreujący pewien idealny świat, wystawiany na potrzeby zewnętrznej konsumpcji. Czas wolny, którego przejawem jest letni wywczas, to także rodzaj kulturowej konstrukcji, a nie „naturalny” przywilej i także

naturalne prawo. Jedni dobrze się w tej konstrukcji zadomowili i świat staje się dla nich wielką turystyczną atrakcją, miejscem, gdzie winno realizować się plany i marzenia. Dla tych drugich, którym mniej się powiodło, realnym konstruktem bywa splechetek pola, dwie krowy, kilka kóz i marzenia, że może kiedyś będzie inaczej. Dla nich lecznicza „kocanka” staje się balsamem zarówno na wątrobę i żołądek, jak i na duszę. Kiedy nadchodzi lato, bardziej widać tak szeroko dziś opisywaną klasę „odrzuconych” przez kapitalizm — to jakby nowa kategoria ludzi zbędnych, jakkolwiek okrutnie to nie brzmiałoby. Rolnik z Wólki Grodziskiej należy w dużej mierze do tej kategorii, aliści nie doświadczył jeszcze wykorzenia z własnej tradycji, jak samotne miejskie indywidua. Jak długo jeszcze?

„Hustler” w Polsce albo paradoks

[Zawsze ma się satysfakcję, gdy uda się przewidzieć przyszłe losy jakiegoś zjawiska. Niech to będzie los pisma, które kreowało się na wyjątkowy fenomen. Taka drobniutka satysfakcja stała się i moim udziałem. „Hustlera” już nie ma na naszym rynku prasowym. To, co poniżej spisałem, powstało w marcu 1999 roku, w czasie, kiedy pismo dynamicznie „polecało się czytelnikom”]

Tego można się było spodziewać, wszak nic, co niedostępnym się jawiło przez dziesięciolecia, nie omija polskiej ziemi. Zawitała tedy i tutaj krajowa, „ugrzecznona” wersja skandalizującego czasopisma Larry’ego Flynta — „Hustler”. Zawitała i... no właśnie — nic! Nie przesądzam jednoznacznie, jaki będzie los tego miesięcznika, czy dołączy on do (obszernego już) grona niewypałów wydawniczych jako kolejny przykład trudności z przeszczepianiem zachodnich „pewniaków” na rodzimy grunt. Jeśli tak się stanie, trudno będzie jednak odpowiedzieć nawet na podstawowe pytanie, czy w ogóle mieliśmy do czynienia z mutacją oryginału.

Pomysł redakcji jest — to moje osobiste zdanie — z gruntu chybiony. Czytelnikowi powiada się bowiem tak: istnieje w USA „Hustler”, legendarne pismo, założone przez nie mniej słynnego skandalistę, Larry’ego Flynta. Chcemy, aby i u nas stało się ono częścią kultury, tym bardziej że obłuda

i fałszywa moralność to nasze skazy narodowe, a z tym właśnie „Hustler” walczy. Oto więc polska wersja pisma — zgodzili się dla nas pisać znani ludzie: Andrzej Szczypiorski, Jerzy Pilch i Ludwik Stomma, pokażemy Państwu piękne kobiety, poruszymy tematy tabu, będziemy krzewić zdrowe podejście do ludzkiej seksualności. Zapraszamy do lektury! Tyle redakcja piórem naczelnego Tadeusza Jasińskiego. Wspiera ją wspomniany przed chwilą Szczypiorski, który anonsuje, iż obiecano mu [sic!], iż polski „Hustler” będzie gazetą przyzwoitą, choć odważną, więc on chętnie skrobnie co jakiś czas felietonik czy inny drobiazg.

Hipokryzja redakcji jest modelowa. Nigdzie nie napisano wprost, iż „Hustler” amerykański to pismo właściwie pornograficzne, a jego renoma jest dość szczególna i — powiedzmy — do równie szczególnych ograniczona kręgów. Nie, mamy być przekonani, iż polski odpowiednik oryginału to trochę odważniejsza wersja „Playboya”, ale równie wyrafinowana i z podobnymi ambicjami — zabawiać klasę średnią, ledwie w Polsce pączkującą. Z hipokryzji bierze się rozdwojenie jaźni i w takim samym stopniu — ambicji. Tak więc, z jednej strony sporo aktów kobiecych (na razie głównie obcych modelek), ale „przykrojonych” do polskich warunków. Weźcie państwo do ręki oryginalnego „Hustlera” (albo zajrzyjcie na odpowiednie strony Internetu), potem porównajcie z wydaniem znad Wisły, a już będziecie wiedzieli, w czym rzecz. „Hustlera” za oceanem kupuje się, by zobaczyć WSZYSTKO, co kojarzy się z kobiecym ciałem, a więc — niestety — głównie szczegóły anatomiczne ujmowane z każdej możliwej strony. Zdjęcia dla polskiego wydania operują niedopowiedzeniem, zatrzymują się w pół drogi; tam gdzie w amerykańskim wydaniu pokazane są wargi sromowe (rozwarłe „ginekologicznie”), tutaj skrywa się ten fragment pod nie-

dbale rzuconym ręcznikiem. Włosy łonowe — proszę. Więcej nie będzie, my jesteśmy kulturalni. Akty są podobne w klimacie do tych z „Playboya”, tylko jakby gorsze artystycznie, choć trzeba przyznać, że w numerze trzecim poziom jest już przyzwoity. Problem w tym, że dla „Hustlera” nie rozbierze się bardziej znana osóbką, więc tym się czytelnika nie zwabi. A przedostatni „Playboy” z rozkładówką Pamela Anderson sprzedał się wspaniale!

Mimo zachowawczości i, cóż tu kryć, wielkiej obłudy redakcji, donosi ona z triumfem, że i tak prokuratura rejonowa Kraków-Śródmieście rozpoczęła postępowanie w sprawie szerzenia przez miesięcznik pornografii. Mój Boże, to sędziom nie chce się już nawet zaglądać do inkryminowanych czasopism, tacy zapracowani? A może nie o zdjęcia chodzi, ale o słowo drukowane? Pójdźmy więc tym tropem.

Krótko mówiąc, „Hustlerowi” warto byłoby wytoczyć proces, ale za szarganie polszczyzny, a prokuratorem winno się ustanowić szacownego profesora Jana Miodka. Nie wiem, czy to niechlujstwo, czy brak wykształcenia, ale zdarzają się w miesięczniku błędy ortograficzne, kalki językowe z angielskiego, niezborności stylistyczne. Może jednak jest jeszcze inne wytłumaczenie, które narzuca się po lekturze numeru marcowego. Otóż wychodząc z założenia, słusznego skądinąd, że język polski jest ubogi, jeśli idzie o nazewnictwo związane z seksem, redakcja postanowiła te braki nadrobić. Zabieg idzie w dwóch kierunkach — pisze się o kobiecych i męskich organach płciowych albo w sposób „naturalny”, unikając eufemizmów, albo symuluje język, jakim posługują się kochankowie — nie unikając „sprośności”. Z jednej tedy strony Jerzy Pilch zauważa: „Od ciężkich frajerów, którym brzydkie słowo przez gardło nie przejdzie, gorsi są tylko operujący wytwornymi eufemizmami obłudnicy.

Dajmy na to, opowiada taki jeden z drugim jakąś wyrazistą anegdotę [...] i rzecz jasna w kluczowych miejscach z całym faryzeizmem zamiast powiedzieć «dupa» z wielką swadą wywodzi o «miejscu, w którym plecy tracą swą szlachetną nazwę», zamiast niedopuszczalnej w towarzystwie «kurwy» pada wykwintna «przedstawicielka najstarszej profesji świata», zamiast prostego «rypania» jest wyrafinowane «rikitikitak»”. Tę linię podtrzymują generalnie wszystkie artykuły problemowe, jakich zawsze w każdym numerze znajdziemy kilka (a to o dzieciach księży, a to o Teresie Orłowsky itd.)

Z drugiej wszakże strony mamy ów burdelowo-sypialniany slang, najwyraziściej reprezentowany w poradach niejakiej Jeanny Fine, znanej „gwiazdy” filmów hard-porno. Na przykład odpowiedź na jedno z pytań: „Źle, że jesteś mężatką, ponieważ mężczyzna, który nie chce lizać kobiecej cipki, jest podejrzany. Spróbuj zasugerować 69. W ten sposób, jeśli chce żebyś mu obciągała, będzie zmuszony cię lizać [...] nie ma nic miłszego niż zapach kobiecej cipki”. Bywa niekiedy, że połączenie w jednym tekście obu tych językowych tendencji daje oplakane rezultaty, jako że całkiem poważny i interesujący materiał na siłę jest — w imię walki z eufemizmami — nasycany cipkami, pieprzeniem i grubymi członkami. Dysonans, ale raczej niezamierzony i w rezultacie chybiony.

Przejdźmy wreszcie do kącika humoru, bardzo rozbudowanego, ale kiepskiego i mało finezyjnego. Tutaj dobór rysunków jest standardowy: albo bohater ma wyjątkowo niepokąźnego ptaszka i wokół tej przywary obraca się anegdota; albo przeciwnie — monstrialny członek i chudziutka partnerka podpowiadają, co takiego znajdziemy w podpisie u dołu rysunku. A oto próbka humoru słownego: „Salcia do

Mośka: Mosze, ty jesteś jak lis. Taki sprytny? Nie, taką masz miękką kitę”.

Jaki jest ów okrzyczany (przez redakcję) polski „Hustler”? To jakby połączenie „Playboya” z „Twoim Stylem”, „Cosmopolitan” i „Manem”, tyle tylko, że bez wyrazistości tamtych. Paradoks w całym tym przedsięwzięciu kryje się w tym, iż pismo z założenia bezpruderyjne i z zakłamaniem walczące, jest oczywistym przykładem i potwierdzeniem potęgi obłudy w Polsce. Jak z pornografii (tzw. miękkiej, dodajmy) oryginału zrobić mdłe i nieokreślone pisemko, skierowane nie wiadomo do kogo właściwie. Ci, którzy znają „Hustlera” amerykańskiego, już po drugim numerze przestali kupować polski półprodukt, bo mają całą gamę innych czasopism, gdzie znajdują to, do czego przywykli i co lubią. W dodatku tamte pisma nie krygują się i nie wmawiają klientom, jak ciężko jest w Polsce być odważnym. Tak jak to robi Andrzej Szczypiorski: „A co my zrobić mamy w tym naszym kurniku kłamstewek, pomówień i fałszów, gdzie niektórzy bogobojność chcą wymuszać prokuratorskim nakazem, policjanta z pałą stawiać na straży dobrych obyczajów, a gołe pupy osłaniać narodowym sztandarem”. Zaiste, to nie bywało się w Ameryce, iż wmawia się rodakom (cóż za niskie mniemanie o nas), że TAM WSZYSTKO WOLNO, a tutaj mizéria i Kościół-stróż jeno? Szczypiorski walczy z wymaginowanym wrogiem po to tylko, żeby usprawiedliwić się z przebywania na tak dziwnych łamach. Walcząc z obłudą równocześnie ją utwierdza. Ideologia zawsze była naszą silną stroną! Jednym słowem — polski „Hustler” chciałby być trochę w ciąży (akty, ale nie do „końca”), a trochę jeszcze sugerować dziewictwo. Własne i czytelników. No cóż, zobaczymy, co z tego wyniknie, ale chyba nic dobrego.

Tabu stare i nowe

Wiemy dobrze, co znaczy zrobić coś lub powiedzieć, czego czynić i robić nie wypada. Wstyd, czasem społeczna infamia spotyka tego, kto nie respektuje społecznego tabu i łamiąc je obnaża te sfery, które winny być skryte, niejawne. Istnieją różnego rodzaju tabu — od tego klasycznego, odkrytego przez Jamesa Cooka gdzieś w dalekiej Polinezji, przez zakazy związane ze spożywaniem „brudnych” rodzajów pożywienia (biblijna „księga obrzydliwości”), tabu seksualne, aż po tematy, które nie powinny pojawiać się na powierzchni społecznego życia jako kontrowersyjne, istniejące wprawdzie jako problem, ale wymagające starannego przemilczenia, dyskrecji i prywatności. Jak powiadał słynny lord Chesterfield „brud jest rzeczą nie na miejscu”.

Przez lata komunistycznej dyktatury — także w sferze moralności — podstawowym dla władzy tematem tabu w kraju była... władza sama. Wiadomo, co można było tak naprawdę powiedzieć o areopagu ówczesnych partyjnych sekretarzy, mniejszych i większych działaczach politycznych i im podobnym zestawie marionetkowych postaci władzy. Komunizm żywił się przemilczeniem i kłamstwem, nachalną „przeróbką” historii (tzw. słuszna i niesłuszna tradycja), kosmiczną zgoła paranoją propagandową. Świetnie o tym wielu z nas jeszcze pamięta, choć — jak to boleśnie widzę po

własnych studentkach i studentach — dla następnych generacji będzie to jedynie bajka z cyklu o żelaznym wilku.

Przełamywanie tabu było zatem w czasach PRL przełamywaniem zakazów takiej politycznej interpretacji świata, która odbiegała zasadniczo od oficjalnie zadekretowanej. Wolność jawiła się nam jako wolność absolutna, a jej podstawę stanowiło najpierw wyzwolenie spod jarzma politycznej indoktrynacji. Gdy zyskamy wolność polityczną i niepodległość, wszystko już ułoży się tak, jak to zdawało się być w demokracjach zachodnich, jedynym wzorcu, który majaczył na owym wolnościowym horyzoncie. No i doczekaliśmy się.

Po pierwszym głębokim zachłyśnięciu się swobodnym wyrażaniem i wypisywaniem poglądów programowo przeciwstawiających się wszelkim kulturowym, społecznym i politycznym tabu poprzedniej epoki, narastać zaczęła najpierw konfuzja, a potem jawna już niezgoda na różne aspekty demokratycznego życia nad Wisłą. Tym bardziej, że do dyskusji nad stanem naszych umysłów włączył się Kościół, nie zawsze najzgrabniej i mądrze pouczający o granicy między dobrem i złem. Jest raczej banałem to, co powiem, ale warto raz jeszcze przypomnieć, że demokracja oznacza przede wszystkim swobodny przepływ nie tyle poglądów (nad tym nikt się nie zastanawia jako nad oczywistością), ile występowanie obok siebie różnorodnych wartości. Nikt — i tym właśnie demokracja różni się od wszelkich form dyktatury — nie jest władny zadekretować, że te wartości są prawdziwe, te tutaj to tylko wartości pozorne, a tamte jeszcze (np. alternatywne style życia wspólnot homoseksualnych) to „brud” Chesterfielda. Oferta jest w tym względzie przebogata i to my indywidualnie musimy przypisać się, opowiedzieć za wybranym przez siebie modelem demokracji, której dane warto-

ści są znakiem. A więc wybieramy, mniej lub bardziej świadomie, błędzimy, ponownie wybieramy to, co jakiś czas temu odrzuciliśmy itd. Aliści wybierają także homoseksualiści i lesbijki, demokraci-prawicowcy i demokraci-lewicowcy, nacjonaści i jawni faszyci, zwolennicy techno i disco-polo, ortodoksyjni katolicy i wyznawcy New Age. Nagle nie jest tak, że istnieje jakiś stały podział na „nas” i „ich”, często zostaje „ja” wobec mnogości Innych, z których część szanuję, część jest mi obojętna, ale pozostali mogą budzić sprzeciw i obrzydzenie, choćby tylko estetycznie.

Nieskrępowany przepływ wartości budzi pokusę jakiegoś ich uporządkowania i poklasyfikowania. Odżywa pojęcie Narodu jako bytu nadrzędnego, który musi przetrwać, a więc winien opierać się na pewnym kanonie wspólnych przekonań, uczuć i wartości o walorze jednoczącym. Kanon zaś zakłada odrzucenie tego wszystkiego, co się w jego ramach nie mieści; nie chodzi tutaj o eliminację innych poglądów i systemów myślenia, ale o ich zmarginalizowanie na rzecz podstawowych wyznaczników narodowego bytu. W ślad za tym podążają nowe rodzaje tematów będących tabu, czyli składające się na pewną „narodową świętość”, esencję polskości. Dotyczą one historii, moralności, roli religii i Kościoła w życiu Polski i Polaków. W takiej mniej więcej sytuacji pojawił się u nas osławiony jeszcze przed oficjalnymi pokazami brytyjski film *Ksiądz*. Ówczesna fala emocji dawno już opadła, niewielu pamięta całe zdarzenie, tym bardziej warto więc przypomnieć, o co właściwie w tym całym zamieszaniu chodziło.

Bez wątpienia wspomniany film (wyjątkowo zresztą nudny) naruszył bardzo ważne kulturowe tabu, jakim jest seksualizm kapłanów katolickich. Sam doskonale pamiętam z dzieciństwa, że wielceśmy się z kolegami z lekcji religii za-

stanawiali nad sposobem, w jaki może załatwiać swe fizjologiczne potrzeby nasz katecheta. Sutanna zdawała się czymś zgoła magicznym, jakby na stałe „przyrośniętym” do księzowskiej profesji, co powodowało, iż kapłan jawił się jako osoba właściwie aseksualna. Na tym, między innymi, wspierało się przekonanie, że taka właśnie osoba gwarantuje czystość kontaktu z Panem Bogiem, że jest po to delegowana, aby pośredniczyć między nami grzesznymi (o niezapomniany smaku extra-mocnych w krzakach pod kościołem!) i najwyższym autorytetem. Duchowny był tedy przede wszystkim samą duchowością właśnie. A teraz okazuje się, że ksiądz — według naczelnej tezy wspomnianego filmu — to człowiek z krwi i kości, targany sprzecznymi uczuciami i uwikłany w „grzeszną” formę miłości. O ile społeczeństwo amerykańskie z pewną dozą obsesji informowane jest co rusz o seksualnych ekscesach księży katolickich, co zawsze stanowi temat gorący, o tyle w Polsce jest to nadal temat tabu. I co najważniejsze, nie dokonało się jeszcze u nas tak naprawdę oddzielenie wiary od instytucji i funkcjonariuszy władzy. A zatem grzechem według Kościoła jest zarówno bluźnierstwo wobec Boga (np. słynne *Ostatnie kuszenie Chrystusa* Scorsese, w którym to filmie seksualność Jezusa jest oczywista), jak i atakowanie, choćby nie wiem z jak szlachetnych pobudek etycznych, jego ziemskich funkcjonariuszy. Wynika to z obawy przed relatywizacją podstawowych wartości i tak należałoby potraktować historyczne reakcje ludzi pod kinami w wielu częściach Polski, gdzie film zdecydowano się pokazać.

Nie jest jednak tak, że dzisiejsze społeczeństwa przełamują tradycyjne tabu i na ich miejsce nie pojawiają się nowe. Najlepszym przykładem jest Ameryka i ciągle się poszerzający zakres tabu językowego w odniesieniu do płci, etniczności, rasy. Weźmy choćby eufemistyczne określenie

people of color; niby wiadomo o co chodzi, a unika się tym samym zarzutu o stosowanie bardziej dosłownych sformułowań, które jednak i tak funkcjonują w społecznym, ale „wewnątrzrasowym” i wewnątrzklasowym obiegu. Paradoksalne jest to, iż miejscami, w których owa *political correctness* zyskuje ekstremalne niekiedy rozmiary, są uczelnie, a więc przestrzeń społeczna z definicji służąca nieskrępowanemu przepływowi idei.

Wychodzi więc na to, iż będziemy mieli do czynienia ze stałym procesem obumierania i odradzania się różnych rodzajów tabu, poczynając od tego, iż sama idea demokracji takim tabu dawno już się stała. Może więc warto byłoby wydać swoiste przewodniki po kulturowych zakazach w różnych społeczeństwach? Wspaniała propozycja dla antropologa. Wyposażony w taką wiedzę podróżnik wiedziałby, co, jak i gdzie wolno mu powiedzieć, aby nie wzbudzić podejrzeń, że reprezentuje poglądy nie na miejscu. Tym samym jednak byłaby to chyba inna, nowa forma dyktatury: bądź taki, żeby twoje poglądy były doskonale zestandaryzowane.

Podhale realne i mityczne

Na takie książki czeka się długo i nieczęsto się doczeka-
je! Antoni Kroh, etnograf i historyk, gawędziarz niepośledniej
miary i szwejkolog, o którym miałem już okazję pisać w tej
książce w tekście „Językowe umieranie świata”, dostarczył
czytelnikom strawy intelektualnej szczególnie smakowitej. Je-
go książka-przypowieść nosi zagadkowy tytuł *Sklep potrzeb
kulturalnych*¹; tajemniczość wszakże bardzo szybko się rozja-
śnia. Otóż nie jest to żadna metafora, to nie chęć poszukiwania
oryginalności powodowała autorem. PRL — co by o nim nie
mówić — stanowił pożywkę dla tych, którzy umieli i lubili śle-
dzić nonsensy życia społeczno-kulturalnego. W powojennych
tedy latach istniał w Bukowinie Tatrzańskiej autentyczny
sklep o takiej nazwie, w którym: „Otwierając drzwi potraçało
się dzwonek, zawieszony na sprężynie pod futryną. Maryśka
podnosiła głowę. Coześ fciol? Sprzedawała poradniki rolni-
cze, przybory szkolne, utwory naszych wielkich pisarzy jak
Putrament, Kraszewski, Kruczkowski, Czeszko, Mickiewicz
i inni, a niekiedy papier toaletowy”. Autor jako dziecko typo-
wo mieszczańskie, miał okazję spędzić kilka lat na Podhalu,
uczył się w bukowińskiej szkole, nasiąkał góralszczyzną po-
woli, ale na tyle skutecznie, iż dzisiaj jest jej zarówno zago-
rzałym miłośnikiem i znawcą, jak i ironicznym obserwatorem.

¹ A. Kroh, *Sklep potrzeb kulturalnych*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.

W tym drugim wcieleniu tropi korzenie i konary owej szczególnej mitologii, która narosła wokół kultury góralskiej w ciągu ostatnich dwustu lat. I o tym właśnie jest ta książka. Ale nie tylko.

Wraz z Krohem wędrujemy sobie tedy po okolicach, ludziach i instytucjach Podhala, i co rusz spotyka nas niespodzianka, kiedy autor rozwiewa złudzenia co do stereotypów, silnie utrwalonych w polskiej kulturze, a dotyczących — rzekomej i rzeczywistej — oryginalności góralszczyzny. Teza autora zda się być czytelna: odrębność i szczególny charakter Podhala i zamieszkujących je ludzi to dzieło inteligentów! Tak więc „Panowie od stu kilkudziesięciu lat dowodzą za pomocą wierszy, prozy, płócien, rysunków, fotografii, filmów, widowisk, że w portkach i w całym stroju góralskim jest szczególna moc obyczajowa. Kto chce się pozachwycać strojem, ma do dyspozycji tysiące stron w książkach i setki dzieł plastycznych; ale kto chciałby zdobyć rzetelną wiedzę przedmiotu, musi zaczynać od zera, ponieważ tematu od strony naukowej do dnia dzisiejszego nie ruszono [...] Dla panów strój góralski to portki, cucha, kłobuk (mówią: kapelusze) z kostkami (mówią: muszelkami) i piórkiem, ciupaga, kierpce, gorset, korale, wstążki”.

A jak to było z historycznego punktu widzenia? Ano tak, jak w kulturze chłopskiej w ogóle. Chodzono na co dzień w tym, na co kogo było stać — w kurtkach wzorowanych na wojskowej bluzie austro-węgierskiej, zwykłych portkach bez ozdób, w butach gumowych, niekiedy kupnych, ale osławione dziś kierpce hańbiły jako znak krańcowego ubóstwa! Paradny strój góralski powstał na zapotrzebowanie występów scenicznych i dopiero w latach dwudziestych i trzydziestych upowszechnić się począł jako rzekomo „odwieczny” i „typowy”: „W Cichem za Gubałówką pierwszych właścicieli

bogato cyfrowanych portek przezywano kurwiozami i niechętnie wpuszczano do kościoła”. Każde pokolenie dodawało do pierwotnego modelu jakiś dodatkowy element i dziś bardzo trudno już jest ustalić ów wyjściowy wzór. Mało tego, górale chicagowscy nie gorsi i za Wielką wodą też modyfikują fasony obowiązujące na ojcowiznie.

Kroh z wielkim wdziękiem i pobłażaniem jednocześnie przygląda się tym naturalnym procesom, a protestuje jedynie wówczas, gdy pragnie się mitologizować elementy kultury góralskiej po to, aby wskazywać na ich odrębność i wyjątkowość. Co rusz wprowadza też lżejszą nutę, jak wówczas, kiedy zauważa przenikliwie, iż „Do podhalańskiego stroju ludowego lat pięćdziesiątych zaliczyłbym również złote koronki w ustach. Podkreślały urodę, szczególnie kobiecą, oraz bogactwo, w ogóle życiowe powodzenie. Dlatego zakładano je również na zdrowe albo prawie zdrowe zęby, nie tyle z powodów medycznych, ile estetyczno-prestiżowych”. W moich stronach z kolei, w Galicji, jak pamiętam z dzieciństwa, koronki takie bywały głównie srebrne, ale równie powszechne.

Trudno byłoby w ogóle w polskiej kulturze znaleźć drugą bardziej zmitologizowaną społeczność niż góralska. Gdzie nie spojrzeć dostrzegamy, na czym polega misterna mitologiczna robota, która tworzy obraz Podhala jako miejsca wyjątkowego, zamieszkanego — co oczywiste — przez równie zadziwiających ludzi. Górale są inni, bo odważni, silni fizycznie, niezależni, dumni, wyjątkowo zdolni, mówią piękną gwarą, i tak dalej, i tak dalej. Mitologizowanie prowadzi do tego, iż nie potrafi się nawet przyjąć do wiadomości kontekstowego charakteru rozmaitych językowych określeń. Jak góral, znaczy się „śwarny”, „harnas”, i to koniecznie i naturalnie „mocarny”. I znów fragmentcik z Kroha: „U Tetmajera występuje góral o przydomku Mocarny; czytelnik myśli, że

chodzi tu o mocarza, herosa. Tymczasem przydomek «mocarzyn» w gwarach małopolskich to złośliwość, coś w rodzaju «gołodupiec»; oznacza gazdę, mieszkającego na terenie podmokłym, czyli nędzarza”.

Podobnie rzecz miała się z tańcem zbójnickim, wymyślonym i zaprojektowanym od początku do końca przez druha Szczęsnego Połomskiego z okazji pięćsetnej rocznicy bitwy pod Grunwaldem. „Taniec góralski” A.D. 1910 nazywał się na papierze „Ćwiczenia toporkami wraz z tańcem górali tatrzańskich”, a polegał na popisach gimnastycznych, podmalowanych „na ludowo”, bo z użyciem góralskich ciupag, rozrysowanych i zaplanowanych w najdrobniejszych szczegółach. No i potem już poszło — taniec rozwijał się, wzbogacał, a wraz z nim stroje, układy choreograficzne, modele toporków (dzisiejsza paradna ciupaga to wynalazek lat sześćdziesiątych).

Kłopoty pojawiają się już w momencie, kiedy pragniemy określić, jakie właściwie tereny należą do Podhala. Etymologia podpowiada, że chodzi tutaj o ziemie leżące pod Tatrami, *pod halami*, a więc zasadniczo o Kotlinę Zakopiańską. I tak rozumiano nazwę Podhale w połowie XIX wieku, jeszcze przed masową inwazją — fizyczną i ideologiczną — „panów”. Wszelako już autorzy wystawiający Podhale na początku naszego stulecia sukcesywnie rozszerzają jego oryginalne granice. W latach trzydziestych na dobre utrwala się przekonanie, że słowo „Podhale” jest tożsame ze słowem „góralczyzna” (i to z góralczyzną polską, rzecz jasna), i obejmuje tereny po Żywcu i Nowy Sącz. Narodził się i bujnie krzewił regionalizm podhalański, wielce ekspansywny, bo wspierany dodatkowo przez władze, na dobre już wówczas przesiąknięte mitem góralczyzny. Rok 1945, z wiadomych względów, zmusił do ponownego „uskromnienia” am-

bicji zasięgu Podhala, tak, iż obecnie „za Podhale uważa się teren od południa ograniczony Tatrami, od wschodu doliną Białki, od północy głównym grzbietem Gorców, a od zachodu wododziałem europejskim. Maków Podhalański i Rokociny Podhalańskie należą do Podhala już tylko z przedwojennej nazwy”. Ile z powodu takich ruchomych granic nieporozumień na festiwalach folklorystycznych...

Sklep potrzeb kulturalnych to opowieść tak skonstruowana, że na przykładzie osobistych losów autora, ujętych zresztą chronologicznie, opowiada o sprawach ogólnych, nie stroni od polityki (przejmujące fragmenty o zagładzie kulturowej Łemków), ale powaga co rusz „kontrowana” jest szwejkowskim poczuciem absurdu i łagodną ironią. Kroha niewiele już jest w stanie zaskoczyć, a jednak ciągle się dziwi i zachwyca misternym działaniem mechanizmów tworzenia i obumierania kulturowych tradycji. Nie ma też Kroh złudzeń, że komuś jak on z zewnątrz, nawet przez lata najbliższego obcowania i sąsiedztwa, uda się „stać” góralem; mimo iż sam swobodnie włada gwara, wie, że jest to jego drugi, sztuczny język, że może co najwyżej udawać tubylca. Że jest „panem”, a „każdy dzień przynosił niezbite dowody, że pon, to człowiek gorszego gatunku, a jedynie góral jest coś wart. Sami panowie to przyznawali, bo przecież na każdym kroku nadskakiwali góralom; zaś górale traktowali panów pobłażliwie, z wyższością. Panom najwyraźniej to odpowiadało [...] Otóż panowie najwyraźniej lubili słowo ceper, gdyż sami posługiwali się nim na co dzień; w ich języku oznaczało ono człowieka nieporadnego w górach, odpowiednik mieszczucha albo szczura lądowego. Jeśli któryś letnik pobłądził w górach, otarł sobie piętę, jeździł na nartach jak szafa trzydrzwiowa, albo nie wiedział, że nie mówi się «spodnie góralskie», tylko «portki», towarzystwo nazywało go ceprem, a on

się godził. Nam, bukowińskim dzieciom, zjawisko to dawało niemało radości; tak, jakby wytworna cudzoziemka witała się słowami: jestem stara krowa, sądząc, że mówi dzień dobry”.

Kroh żyje — jak mawiali modni kiedyś strukturaliści — *between and betwixt*: między dwoma światami, ale jakby w zawieszeniu między nimi. Jest góralem przyszywanym, z serca i wiedzy, ale i nie do końca „ponem”, jako że zbyt wiele widzi i słyszy po góralsku. Z takiego szczególnego usytuowania czerpać można korzyści i łatwiej walczyć z mitologiami.

Chuligan w ogrodzie historii

Kiedy pod koniec lat osiemdziesiątych Wydawnictwo Łódzkie opublikowało książkę Ludwika Stommy *Wzloty i upadki królów Francji*, wzbudziła ona natychmiast wielkie zainteresowanie, tym bardziej że jej poszczególne rozdziały miały swój pierwodruk w poczytnej „Polityce”. Wszelako sądzę, iż dopiero ukazanie się pracy *Królów polskich przypadki*¹ — pozwala w pełni docenić swoistość spojrzenia Stommy na to, co zwykle się określać mianem narodowej historii. Jeśli bowiem rzecz dotyczy zdarzeń i postaci wprowadzając jakoś nam znanych, ale należących do obcej, w tym wypadku francuskiej, tradycji historycznej, wówczas nawet najbardziej kontrowersyjne ujęcie któregoś ze „świętych” tematów dla tamtejszego dziejopisarstwa, jest dla nas do przyjęcia. Ot, ktoś ma własne zdanie. Tamte dzieje, tamte dramaty są dla nas zawsze „letnie”, zwłaszcza gdy polski los nie jest w nie bezpośrednio wplątany. Aliści, gdy ktoś proponuje — jak Ludwik Stomma — rodzaj antropologicznego namysłu nad obrazem narodowej historii i jej królewskich bohaterów, który w rezultacie prowadzi do uświadomienia sobie względności stworzonej przez zawodowych historyków wizji dziejowej, to rzecz zupełnie inaczej się przedstawia. Czyż łatwo dopuszcza się myśl, że

¹ L. Stomma, *Królów polskich przypadki*, BGW, Warszawa 1993 [potem następujące wydania].

konieczna jest forma przedistnienia dla wszelkich narodowych dziejów, a więc pierwszy władca Polski być może wcale nie Mieszko zwał się?

Śmiało można uznać, iż *credo* przyświecające Stommowskiemu czytaniu historii zawiera się w następujących słowach: „Czymże bowiem jest naprawdę historia? Cierpieniem i wątpliwością, i także przygodą czasem, ludzi ciekawskich. Przestańmy w niej poszukiwać paradygmatów tożsamości, definicji i nauki życia. Jest historia opowieścią o takich samych jak my; szukających nieistniejących prawd, heroiczych i cynicznych, pewnych swoich — na końcu nosa — idei i rozpaczliwie zagubionych. Zresztą i my też za chwilę już tylko historią będziemy”. Niech nas jednak powyższe słowa nie zwiodą; nie są *Królów polskich przypadki* dobrotliwym i podszytym sentymentalizmem wykładem o losach tych sławnych i tych, o których mniej się chce pamiętać, królów polskich, na modłę historyczną podanym. Wręcz powiedzieć można, że królowie owi pretekst jedynie stanowią dla refleksji innego zgoła rodzaju. Sam Stomma określił kiedyś swoje stanowisko mianem „chuligańskiego”, jako że nie będąc zawodowym historykiem (choć skończył te studia), lecz antropologiem kultury, innych szuka w historiografii prawd i o innych, jakże niekiedy ulotnych, aspektach procesu dziejowego pragnie nam opowiedzieć. Zasada, która przyświeca konstrukcji wywodów w kolejnych rozdziałach, jest czytelna: najpierw żmudne studiowanie materiałów źródłowych (Gall Anonim, Długosz, Kadłubek itd.) oraz późniejszych interpretacji zawodowych badaczy narodowych dziejów, następnie uwypuklenie sprzeczności i paradoksów w istniejących opracowaniach, co w końcu prowokuje do postawienia podstawowego pytania: dlaczego tak jest? A więc przykładowo: dlaczego Długosz o wiele wyżej oceniał bitwę

pod Koronowem od wielkiej narodowej batalii grunwaldzkiej? Co dojrzał on takiego w tej drugiej, iż nie podzielał zachwyty późniejszych dziejopisów nad sposobem, w jaki została rozegrana? Dopiero na tym tle pojawiają się kolejne postaci królów polskich, pozornie głównych bohaterów książki, a w istocie ledwie — jak się mądrze powiada — będących funkcją miejsca i czasu, w jakich przyszło im zapisać chwalebne karty, okryć się ponadczasową hańbą albo przemknąć po arenie wydarzeń cicho i bezbarwnie.

Zarówno historia, jak i antropologia nie interesują Ludwika Stommy jako wyodrębnione dyscypliny akademickie, ale jako **dwie odmienne sposoby widzenia sensu świata**. Sens historyczny i sens antropologiczny sytuują się w dwóch różnych rejonach: ten pierwszy jest zawsze nieuchronnie skażony ideologią (nie ma czegoś takiego, jak obiektywna historia czy prawda historyczna), jest względny, a u jego podłoża mości się mit. Jest bowiem tak, że badacz najpierw zakłada pewną całościową wizję świata, której jest wierny i jakiej podporządkowuje interpretacje poszczególnych wydarzeń. Zawsze w taki sposób, aby właśnie ten generalny sens pozostał nienaruszony. Jeśli tedy przyjmie, że naszym odwiecznym wrogiem narodowym pozostają Niemcy, tak będzie konstruował opisowo i analitycznie obraz panowania Mieszka I i Bolesława Chrobrego, by wykazać, iż już oni zabezpieczali się „od tamtej strony”, na przykład przyjmując chrzest z rąk czeskich. Rywalizacja różnych interpretacji historycznych jest z reguły przede wszystkim wynikiem konfliktu tych pierwotnych mitów. W konkurencyjnym micie to samo wydarzenie odmiennie uzyskuje sens, jest pomijane jako nieistotne lub wręcz się go nie zauważa. Historia Polski, gdy przyjrzeć się jej z odpowiedniej perspektywy, jest albo „ku pokrzepieniu serc” pisana, albo zmusza do nieustannego „rozdrapywa-

nia ran". Jako się rzekło — „letnie” są tylko dzieje innych narodów, bo, jak powiedział Pascal, prawda po jednej stronie Pirenejów nie jest taką samą prawdą po stronie drugiej.

„Chuligaństwo” spojrzenia antropologa na sens historii na tym polega, iż — po pierwsze — zawsze jest spojrzeniem kładącym przykładą do wydarzeń historycznych wyłącznie miarę odpowiedniej epoki (nie ma powszechnej moralności, podtruwanie się pretendentów do królewskiego tronu rozumieć trzeba w kontekście ówczesnej hierarchii norm), jest czytaniem świata pełnym podejrzeń i kieruje się zadziwieniem: dlaczego akurat tak? A może było zupełnie inaczej? Z równą przy tym podejrzliwością traktuje to, co napisał Długosz, jak i nieskazitelne metodologicznie wywody sławnych profesorów. Sens antropologiczny przypisywany historii jest jednak, co może wydać się sprzecznością, uniwersalny, antropolog przyjmuje bowiem, iż mit jest nieśmiertelny, a zatem należy pokazać, jak działa on „zawsze i wszędzie”.

Ludwik Stomma do powyższych cech tej swoistej postawy antropologicznej dodaje jeszcze jedną: chodzi o ironię, która chroni autora przed zarzutem, iż w miejsce jakichś starych historycznych prawd proponuje inne, ale równie jakoby nieodwołalnie obowiązujące. Nic z tych rzeczy.

Książka *Królów polskich przypadki*, będąca ciekawą podróżą intelektualną przez wielkie, mniejsze i zupełnie drobne zdarzenia, w które wplatanymi byli poszczególni Jaśnie Panujący, ma to do siebie, że nie daje się streścić. Składa się z kilkudziesięciu kilkunastonicowych rozdziałików, z których każdy stanowi samoistną całość. Autor nie waha się przed subiektywnym doбором tematów „z epoki”, pretekst do kolejnych interpretacyjnych tropów stanowić może właściwie wszystko. Aby zaprezentować barwy i smak polskiego Renesansu czasów Zygmunta Augusta, opisuje najpierw egzeku-

cję niejakiego Bartosza z Lusiny, drobnego złodziejaska, który skradł był z królewskiego dworu nie co innego, a złotą pieczęć władcy! „Jak kradnie się królewskie pieczęcie?” — pyta ironicznie Stomma. Ano — jak się okazuje — bardzo to było łatwe zadanie w ówczesnych czasach, jako że bałagan na królewskich pokojach panował nieopisany, taki, że nikt nie zwrócił uwagi na obcego, zawszonego chłopka, który od dawna bez przeszkód pobýwał w bezpośredniej bliskości Majestatu. Po czym następuje soczysty opis renesansowych obyczajów i sławetnej „pełni życia” naówczas doświadczanej. I to po śmierci Barbary Radziwiłłówny, kiedy miał być Zygmunt smutkiem samym...

Książki takie jak *Królów polskich przypadki* czyta się ze szczególną przyjemnością będąc oddalonym od ojczyznej ziemi (a czytałem ją będąc w Ameryce), a może nade wszystko wypoczywając od ideologicznych sporów nieustannie toczonych na nowo, w których wizje historii przywołuje się jako „ostatecznych” świadków, że ma się rację tu i teraz, bo dzieje mówią nam prawdę zarówno o nas samych, jak i o innych. Otóż nie tyle owe dzieje do nas przemawiają, ile sposób, w jaki się je czytało, czyta i czytać będzie. Czym bowiem są one same? Nic lepszego, jak zacytować na koniec samego Stommę: „Gdy pod Grunwaldem starło się ze szczękiem żelastwa polskie i krzyżackie rycerstwo, w okolicznej wiosce dziewczka traciła cnotę na sianie; ksiądz pleban położył pierwszy kamień pod kościół, który zwać się będzie «zabytkiem gotyckim»; w rzece topiono czarownice; kos uwił gniazdo i wysiedział małe... I nie wiadomo co właściwie było najważniejsze. A w ogóle wszystko było inaczej”. Kto wie?

2 × Polska w Kisielu

I

Czas płynie nieubłaganie i postacie, bez których do niedawna nie można sobie było wyobrazić polskiej kultury współczesnej, jej smaków i zapachów, wiodą jeno swój pośmiertny żywot. Sposób, w jaki będą one egzystowały w naszej pamięci, wielce jest zależny od tego, kto podejmuje się zadania opisu ich dokonań, myśli, słabości, życia oficjalnego i prywatnego, twórczości wreszcie. Słowem, tego wszystkiego, co składa się na w miarę pełny obraz człowieka, który znalazł już trwale miejsce w historii kraju i narodu. Szczęśliwy ten, który sam będąc postacią o osobowości złożonej i wielowymiarowej, znajdzie biografa potrafiącego ową złożoność oddać, a w dodatku powiedzieć nam nieco o czasach, w których jego bohaterowi przyszło żyć i „zostawić ślad”.

Można już dzisiaj powiedzieć, że ma takie szczęście Stefan Kisielewski. Książka o nim, zatytułowana po prostu *Kisiel*¹, autorstwa Mariusza Urbanka, jest przykładem, jak nie zmarnować szansy, jaką daje obcowanie z człowiekiem, który jest soczystą *dramatis personae* kilkudziesięciu lat polskiego losu. Sam Kisiel lubił mawiać o sobie: „Chciałbym

¹ M. Urbanek, *Kisiel*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1997, seria „A to Polska właśnie”.

komunizm utrwalić, bo przemienie i nikt nie będzie wiedział, co to było”. Jakże prorocze były to słowa okazuje się — co zadziwia — gdy czyta się właśnie tę biograficzną książkę.

Mariusz Urbanek przyjął bardzo czytelną konwencję, która przyświeca logicznej konstrukcji całości rozważań; wraz z autorem i jego bohaterem przemierzamy oto kawał narodowej historii. Wszystko rozpoczyna się jeszcze przed II wojną światową — młody Kisiel dojrzewa politycznie, szuka własnego miejsca w polityce, kształci się jako muzyk i kompozytor, błądzi, ale i uczy się być bardzo podejrzliwym wobec wszelkich ideologii, które „na tacy” przynoszą wytłumaczenie wszystkich zjawisk i procesów. Nie będzie mu zatem odpowiadał ani przedwojenny komunizm, ani poglądy Dmowskiego, ani ruch sanacyjny, przekształcający się niekiedy we własną karykaturę. Dlatego właśnie nie będzie Kisiel za lat kilka piewą Powstania Warszawskiego, bo więcej dlań znaczą żywi ludzie, którym udało się przetrwać wojnę, niżli rozległe cmentarze narodowej chwały. Po raz pierwszy dochodzi tutaj do głosu ów specyficzny zdrowy rozsądek Kisielewskiego, każący mu patrzeć raczej w przyszłość, bo tam jest nadzieja na inną Polskę i inne życie. Ale przychodzi komunizm, Polska zdławiona, w której przyjdzie mu spędzić całe dorosłe życie i wiek dojrzały. I tej Polsce poświęci swoją niecierpliwą uwagę i wysiłek twórczy, poza, apolityczną z zasady, muzyką, komponowaną jednakże z pewną chłodną konsekwencją, a przez to właśnie letnią, na pewno nie wybitną.

Urbanek w tytułach kolejnych rozdziałów znajduje słowa-klucze, określające najważniejsze epizody, wokół których koncentrowało się życie Kisielewskiego od lat czterdziestych do końca osiemdziesiątych: „Kisiel z marksistami”, „Kisiel ze stalinizmem”, „Kisiel z parlamentem”,

„Kisiel z ciemniakami”, „Kisiel z dyletantami”, „Kisiel z «Solidarnością»”, „Kisiel z Junta”. Polska PRL wyznaczyła cały indywidualny los naszego bohatera, mało tego, to ona jest ramą, która pozwala zobaczyć niezwykłość i „osobność” Kisielowych dokonań. Jest ironią losu, że to „dzięki” Gomułce, Gierkowi, Jaruzelskiemu i całemu zastępowi pomniejszych figurek powojennej historii stał się Kisiel niekwestionowanym człowiekiem-instytucją. Był postacią w sumie niewygodną i dla najbliższych sprzymierzeńców, i dla władzy, i dla Kościoła niekiedy. Miał po prostu zawsze własne zdanie, choćby nie wiadomo jak niepopularne ono było w danym momencie. Kisiel nigdy nie chodził w stadzie, nie firmował żadnej zwartej ideologii — żyjąc w samym środku wydarzeń, komentował je jakby z dystansu. Tak było także w ostatnim, krótkim okresie III Rzeczypospolitej Polskiej: nie zachwycał się bezkrytycznie „Solidarnością”, widząc w jej robotniczo-katolickim rodowodzie przyszłe kłopoty z transformacją Polski w państwo prawdziwego kapitalizmu. Sam pamiętam jeszcze oburzenie co ważniejszych polityków solidarnościowych, że Kisiel zdradził „Tygodnik Powszechny” na rzecz „Wprost”, pisma o jawnie komunistycznym rodowodzie. Ale w tym drugim środowisku lepiej potrafiono zrozumieć, że budowanie gospodarki wolnorynkowej niewiele ma wspólnego z ideologicznymi dysputami i moralną argumentacją, a jest procederem racjonalnego akumulowania kapitału, choćby pochodził na początku ze zwykłej kradzieży, co zresztą odbywało się i odbywa się, a co Kisiel widział i przewidywał, iż będzie to regułą jeszcze przez najbliższe dwadzieścia lat.

Mariusz Urbanek jest bardzo inteligentnym przewodnikiem po meandrach Kisielowego życia na tle historii Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Inteligencja ta nie polega jedynie

na sprawności warsztatowej, ale na czymś głębszym. Urbanek wie mianowicie, że czas szybko i nieubłaganie umyka, co sprawia, iż rzeczy oczywiste do niedawna, trzeba bliżej opisać i wytłumaczyć czytelnikowi, który teraz wkracza w dorosłe życie. Polityczny dorobek Kisielewskiego jest o tyle ulotny, że dotyczy rzeczywistości bezpowrotnie minionej. Mało powiedziane — ktoś pamiętający, jak ja, czasy Gomułkowsko-Gierkowskie, mgliste ma już wyobrażenie o realiach stalinowskich. Mnie wprawdzie nie trzeba przypominać wydarzeń grudnia 1981, bo są one trwałym elementem pamięci, jej ważnym „karbem”, ale już pokoleniu następnemu należy się porcja wiedzy o kolejnych etapach i odcieniach tego, co uogólniająco ukrywa się pod nazwą zbiorową PRL. Dla ludzi młodych nazwiska Dmowski i Piasecki brzmią tak samo egzotycznie, jak Kliszko i Szlachcic. O co właściwie chodziło? Z czym zmagał się przez dziesięciolecia Kisiel? O czym traktują jego powieści i dlaczego musiał je najpierw wydawać pod pseudonimami w Paryżu lub Londynie?

To jest właśnie paradoks losu ludzi tak ważnych, wręcz niezbędnych dla zrozumienia naszej najbliższej przeszłości. Ich dorobek jest coraz bardziej nieczytelny [tak!], gdyż kontekst warunkujący jego wartość i sens, jest dla współczesnych trudno zrozumiały, wręcz egzotyczny. Dlatego doskonale zrobił Urbanek, iż zawarł w książce, niejako na marginesie głównego wątku, skrócony kurs historyczny, coś w typie skondensowanego *PRL-u dla początkujących* Kuronia i Żakowskiego. Dla starszych czytelników trąci on niekiedy łopatology, ale jest niezbędny, tym bardziej, jeśli przypomnieć sobie zdanie Kisiela, zacytowane na wstępie.

Należy wreszcie powiedzieć jeszcze o jednym walorze omawianej biografii, a mianowicie o jej stronie ilustracyjnej. Dobór zdjęć, dokumentów i innych reprodukcji tworzy do-

datkowy komentarz do prowadzonej narracji. Początkowo sprawia on wrażenie zbędnego balastu, ale to właśnie w tych materiałach znajdziemy historyczne zdarzenia, krótko skomentowane i systematyzujące zasadniczy, słowny wywód. A poza tym, jesteśmy także bliżej osobistego życia Kisielewskiego, nieledwie zaglądamy do jego mieszkania, możemy policzyć, ile miał ołówków na biurku, albo dowiedzieć się, czy w danym momencie był „po większej wódzie u Kompozytorów”.

Powstawanie podobnych ksiązek, jak dziełko Mariusza Urbanka, powitać trzeba z wielką satysfakcją jako przejaw nowej tendencji w krajowym rzemiośle biograficzno-historycznym. Czasy PRL są bowiem nadal w wielkiej mierze rzeczywistością domagającą się opisu, ale już nie tylko w rodzaju „wielkiej metanarracji dziejowej”, co robią skwapliwie historycy, bo taki ich fach. Rzecz bardziej w pokazaniu ówczesnej „twarzy codzienności” na podstawie losu osób, które tę rzeczywistość współtworzyły, zmagaly się z nią, były przezeń ograniczane, ale czerpały pełnymi garściami podnieity do kolejnych działań. I znów jakże wdzięcznym prototypem takiego losu jest Stefan Kisielewski — choćby jego stosunek do alkoholu. Nie można zrozumieć realiów PRL w oderwaniu od ludzkich słabostek, które sprawiały wszakże, że można się było oderwać, choćby na chwilę, od dręczącej, ponurej i zgrzebnej rzeczywistości. Jednych czeluść alkoholowego zapomnienia pochłoneła ze szczeniem (Andrzejewski, Iredyński), innym, jak Kisielowi, pozwalała na oddech i mobilizację do dalszej pracy. Bo życie ludzkie jest życiem pełnym. Dobrze, że nie zapomniał o tym Mariusz Urbanek i nie skroił nam biografii bohatera jednowymiarowego. Tymczasem jednak Kisiel odezwał się zza grobu i raz jeszcze wprowadził wszystkich niemal w konfuzję.

Wiele już zdążono napisać o *Dziennikach*² Kisielewskiego. Tak niewygodnej lektury dla wszystkich nieomal ich bohaterów — żyjących i zmarłych — polskiej sceny politycznej, których autor bez ogródek zalicza głównie do obszernej kategorii „dureń”, dawno już nikt nie zafundował. W komentarzach przeważał zatem ton zaskoczenia i ledwie skrywanej pretensji: dlaczego ja też? Czy warto było pić wódkę z Kisielem, dyskutować, prezentować własne zapatrywania, o coś tam się dobijać, skoro po latach nagrodą jest kilka ledwie, ale za to powalających, epitetów?

Charakterystyczne, że *Dzienniki* próbowano najpierw wykorzystywać dla celów jawnie politycznych. Zarówno prawica, jak i lewica bez trudu znalazła w nich potwierdzenie własnych tez, przesądów i pomysłów na Polskę, którym Kisielewski zdawał się o tyle lat wcześniej „przyklaskiwać”. Jak się rychło okazało — nie da się w taki prosty sposób czytać zapisów zawartych na 950 stronach tej zadziwiającej książki. Nie ma żadnej Kisielowej prawidłowości: skoro lewicowy X to dureń, osioł i kłamczuch, to prawicowo słuszny Y ani chybi jest jego antytezą, i odwrotnie. Ponadto, na co w ogóle nie zwrócono uwagi, w samej zasadzie takiego rozumowania zawarty jest logiczny błąd. Sugeruje się bowiem, po pierwsze, że podziały polityczne sprzed lat dwudziestu przekładają się dokładnie na dzisiejsze realia. Po drugie wszakże — co jest już zarzutem poważniejszym — wychodzi na to, że Kisiel reprezentuje (zza grobu) poglądy uważane za „prawdziwe” i „słuszne”, a które zostały mu w sposób niewytłumaczalny racjonalnie „podpowiedziane” przez współ-

² S. Kisielewski, *Dzienniki*, Iskry, Warszawa 1996.

czesnych po to, aby wyrażał je wówczas, kiedy oni jeszcze baraszkowali w socjalistycznych piaskownicach, albo zgoła świat dopiero czekał na ich narodziny.

Chciałbym być dobrze zrozumiany: logika jest tutaj taka, że Kisielewski pisząc w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych nie tyle wyrażał własne oryginalne poglądy, ale relacjonował to, co w ów niewyobrażalny dla zwykłych śmiertelników sposób przekazali mu dzisiejsi prawicowcy lub lewicowcy. A zatem, w konsekwencji, autor mimo fizycznej śmierci, jest wtórny, późniejszy wobec nas! Zachodzi także możliwość druga, która tylko pozornie eliminuje podobną metafizykę czasu. W kilku znanych mi interpretacjach fragmentów książki, wygodnych dla danej grupy politycznej, znalazłem tezę inną: że oto istnieje coś takiego „prawdziwego” i jedynie słusznego w samej polskiej rzeczywistości, co Kisiel proroczo potrafił wyrazić. Kropka. Nic pomiędzy. A więc mamy albo „odwieczną” prawicowość, albo równie ahistorycznie pojętą lewicowość. W tym wariancie autor jest po prostu kapłanem prawdy, a ta ostatnia może być tylko jedna. Wszystko byłoby dobrze, gdyby nie te Kisielowe przekleństwa, słabostki, emocje, które niezbyt licują z powagą urzędu.

Stefan Kisielewski zostawił cudowny pasztet, który chcieliby zjeść wszyscy, a nie może tak naprawdę nikt. Czy był autor antysemitą czy nie był? Dlaczego tak ubolewał nad chłopskością i „kanciastością” powojennych Polaków? Gdzie tkwiły źródła jego opowiedzenia się w pewnym czasie za ludowym katolicyzmem Wyszyńskiego? Podobnych pytań zadawać można jeszcze wiele. Ale ich właśnie starannie się unika, bo nie ma na nie wygodnych odpowiedzi, schematycznych układanek zawsze tych samych zdań i politycznych nalepek. Nie tutaj tkwi klucz do niezwykłości Kisielowego

pasztetu dla potomnych, dla rodaków, których również nie kochał *en bloc* tylko dlatego, że oni z naszej ziemi i z naszej krwi.

Dzienniki są dla mnie, człowieka zupełnie nie uwikłanego w towarzyskie, polityczne i artystyczne konteksty przeszłości autora, wspaniałym zapisem czegoś o wiele bardziej istotnego i ulotnego zarazem. Wydaje mi się, że wyrastają one z codzienności i codzienność je najlepiej tłumaczy. Kisielowi, mimo niewątpliwej autocenzury, którą sobie narzucił, udało się pokazać, w jaki sposób nasz codzienny los, nasze niepowodzenia albo — przeciwnie — nagle otwarte ponownie perspektywy — wpływają na postrzeganie bliźnich i świata. *Dzienniki* są właściwie nieustającym zapisem „odmiennych stanów świadomości” ich autora; stąd tak wiele znajdziemy tutaj kolokwializmów, inwektyw i epitetów, często będących po prostu wyrazem niemożności spełnienia się. A pamiętać trzeba, że rozpoczynając notowanie Kisielewski miał już lat 57. Był zatem w wieku, który bardziej sprzyja podsumowaniom, memuarom, wyrażaniu syntetycznych poglądów na czasy, w jakich przyszło komuś żyć i „dać świadectwo”. Natomiast u naszego bohatera poraża wręcz chęć życia, działania, pisania, komponowania, zabawy, sycenia się piękną — mimo wszystko — ojczyzną. Zapał Kisielewskiego jest młodzieńczy: świadczy o tym nieustanne powtarzanie, że trzeba jeszcze skończyć to, zacząć tamto, przejechać się na rowerze, skomponować coś (dla nagrody pieniężnej także, czemu nie?). A wszak nie wiedział Kisielewski, że jemu akurat przypadnie być jeszcze świadkiem wydarzeń za lat dwadzieścia przeszło, że jego linia życia do krótkich należeć nie będzie.

Kisielewski był więźniem codzienności i nie potrafił od niej uciekać. Obsesyjnie powracające sądy o nieusuwalnej

głupocie komunizmu, ale i jego skutecznym, krecim drażeniu ludzkiej świadomości („a głupia publiczność łyka i łyka”, „nikt już nie jest ciekaw rzeczy ciekawych”), nie przeszkadzały mu w lekturze zwałów reżimowej prasy, która składała się przecież na jedną wielką chińską gazetę wielkich liter. I tutaj był bezkompromisowy — każdy człowiek dający się uwodzić lub, co gorsza, współtworzący urzędowy bełkot mediów, stawał się z definicji „durniem”, „osłem” lub wręcz „świnia”.

Czytanie *Dzienników* poprzez trojaki pryzmat bezsilności, obezwładniającej codzienności i niespełnionych ambicji, daje — jak sądzę — to, co zwie się „ramą interpretacyjną” dzieła. A dzieło to szczególne przecież. Nie jest żadnym manifestem, schludnym zapisem poglądów, tez i dezyderatów, pozostających we wzajemnym związku pojęć. To raczej mgławica zmiennych nastrojów, zapis upływającego czasu (społecznego i własnego, znaczonego zmianami w możliwościach organizmu), pogoń za podnietami. To odmieniane na wszelkie sposoby hasło: „Spróbuję jeszcze raz, mimo wszystko”.

Kisielowa codzienność ulegała jednak zmianom. Widać to choćby po intensywności notatek — im osamotnienie i bezsilność były większe, tym impet zapisów, ostrość ocen i ich bezwzględność również większa. Każde zdarzenie pozwalające działać bardziej publicznie natychmiast powoduje, iż rzadziej sięgał autor po tę formę wypowiedzi, a i znajomi mniej mają powodów do rumieńców i gniewu. Bardzo to ludzkie, samotność i brak oficjalnej akceptacji nie są stanem, w jakim czujemy się najlepiej. Jedno jest niezmiennie — optymizm. W „Posłowie 1982” ostatnie dwa zdania brzmią: „Chciałbym może za to napisać jeszcze coś większego, może jakieś nowe *Cienie w pieczarze*, tylko w nowej formie — co niełatwe. Czy uda się ją wymyślić, tę formę? Zobaczymy — jak powiedział ślepy...”

